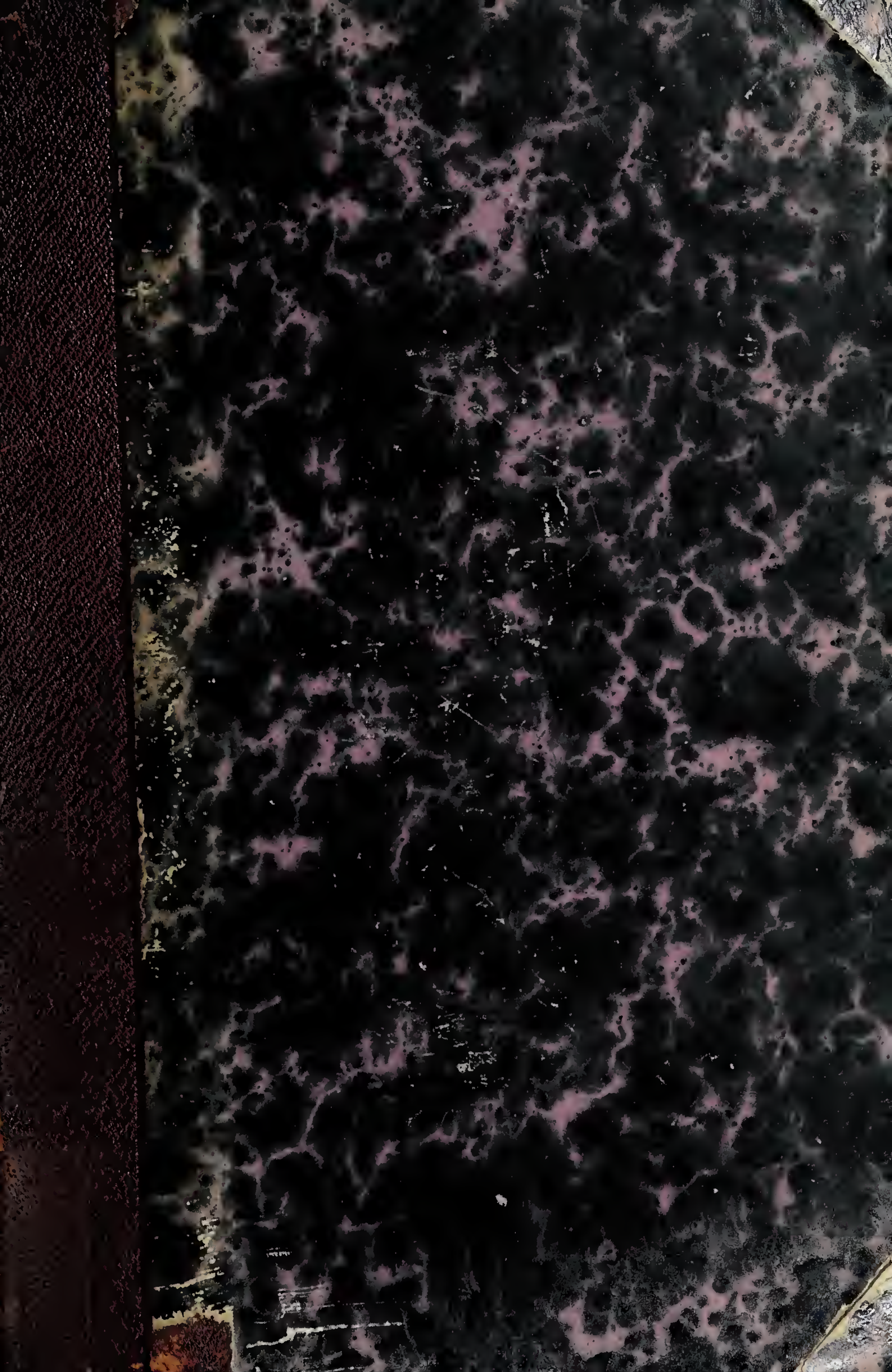


DESCRIPTION DE L'AFRIQUE DU NORD

ENTREPRISE PAR ORDRE DE

M. LE MINISTRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE ET DES BEAUX-ARTS

HISTOIRE LITTÉRAIRE

DE

L'AFRIQUE CHRÉTIENNE

DEPUIS LES ORIGINES JUSQU'A L'INVASION ARABE

ANGERS. — IMPRIMERIE ORIENTALE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

HISTOIRE LITTÉRAIRE

DE

L'AFRIQUE CHRÉTIENNE

DEPUIS LES ORIGINES JUSQU'A L'INVASION ARABE

PAR

PAUL MONCEAUX

DOCTEUR ÈS-LETTRES

TOME TROISIÈME

LE IVe SIÈCLE, D'ARNOBE A VICTORIN

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, VIe

1905

LIVRE CINQUIÈME

L'ÉGLISE D'AFRIQUE AU IVe SIÈCLE

DOCUMENTS HISTORIQUES ET MARTYROLOGIQUES

CHAPITRE I

LES ÉGLISES AFRICAINES AU IVe SIÈCLE[1]

I

Avant la persécution de Dioclétien. — L'Afrique chrétienne depuis le temps de saint Cyprien. — L'édit de Gallien. — La paix religieuse. — Les évêques de Carthage. — Apparition du Manichéisme en Afrique. — Extension du christianisme. — Progrès depuis le milieu du IIIe siècle. — Nouvelles communautés. — Organisation du christianisme africain. — Provinces ecclésiastiques. — Le primat de Numidie. — La hiérarchie. — Développement matériel. — Les biens d'Église. — La maison de l'évêque. — Les *areae* ou cimetières chrétiens. — Les premières basiliques. — Dépendances des basiliques : *triclinia*, magasins, bibliothèques. — Le mobilier et les trésors des Églises. — Rapports avec l'Etat. — Le culte et la discipline.

Dans l'histoire des origines du christianisme, les périodes de paix religieuse sont aussi des périodes d'obscurité : l'ombre s'étend sur l'Afrique chrétienne, dès que cessent les cris de guerre et les querelles. Par l'éclat des persécutions de Dèce et de Valérien, des controverses et des schismes, les dix ans de l'épiscopat de Cyprien se détachent avec un singulier relief : après comme avant, c'est la nuit. Pendant les quarante années qui suivent, l'Eglise africaine semble disparaître de l'histoire. Mais, quand elle y reparaît sous Dioclétien, on s'aperçoit aussitôt qu'elle a poursuivi silencieusement sa marche en avant. Sous les coups de la persécution nouvelle, les événements se précipitent, les documents se multiplient; et ces documents nous révèlent certains faits qui éclairent un peu l'évolution antérieure.

En Afrique comme ailleurs, l'édit de tolérance de Gallien, promulgué sans doute en 260, mit fin à la longue et sanglante persécution de Valérien[2]. Les Églises, comme les particuliers, rentrèrent en possession de leurs biens confisqués; les fidèles purent de nouveau se réunir dans la maison de leur évêque ou

1) Le présent volume contient l'histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis la fin du IIIe siècle jusqu'en 392, année qui marque une ère nouvelle par l'ordination d'Augustin comme prêtre d'Hippone et l'élection d'Aurelius comme évêque de Carthage. Mais nous avons réservé les premiers ouvrages d'Augustin, qu'on ne pouvait séparer du reste de son œuvre, et toute la littérature donatiste ou antidonatiste, qui fera l'objet du volume suivant.

2) Eusèbe, *Hist. Eccles.*, VII, 13.

dans leurs cimetières, pour y célébrer le culte, y discuter les intérêts de la communauté, ou y prier sur les tombeaux des martyrs. Une génération passa, sans qu'on vît couler le sang chrétien. L'édit d'Aurélien, promulgué à la fin de 274[1], mais annulé presque aussitôt par la mort de cet empereur, amena quelques exécutions en Gaule, en Italie, et en Orient; mais il ne fut pas appliqué dans toutes les provinces, et rien ne permet de supposer qu'il ait fait aucune victime en Afrique. La tolérance officielle ne s'y démentit pas jusqu'au milieu du règne de Dioclétien et de Maximien, jusqu'aux premières poursuites contre les soldats chrétiens.

Sur l'histoire de l'Eglise africaine pendant cette longue période de paix, nous n'avons aucune donnée précise. On ne peut même reconstituer sûrement, pour cette époque, la série des évêques de Carthage. Nous avons vu que, selon toute apparence, Cyprien eut pour successeur Lucianus, désigné clairement comme tel dans une relation du temps[2]. Deux manuscrits de saint Optat mentionnent aussi un certain Carpophorius, qui peut-être remplaça Lucianus[3]. Il n'est pas impossible qu'à ce Carpophorius ait succédé Cyrus, un autre évêque de la même ville, fort embarrassant pour les historiens. Nous savons que saint Augustin avait prononcé un sermon « Pour la déposition de Cyrus, évêque de Carthage[4] ». Comme ce personnage nous est d'ailleurs complètement inconnu, il a dû vivre à une époque de paix religieuse. S'il était du IVe siècle, il serait sans doute mentionné dans quelque document relatif aux conciles ou au donatisme. S'il était antérieur au milieu du IIIe siècle, il figurerait probablement, comme ses confrères Agrippinus ou Donatus, dans quelque page de Cyprien. C'est pourquoi nous le placerions volontiers, après Lucianus, et avec Carpophorius, dans la seconde moitié du IIIe siècle. Mais ce n'est là encore qu'une hypothèse. Le seul fait certain, c'est qu'en 303, lors de l'application des édits de Dioclétien, l'évêque de Carthage était Mensurius[5].

1) Lactance, *De mort. persec.*, 6.

2) *Passio Montani*, 23. — Cf. plus haut, t. II, p. 6 et 177.

3) Optat, I, 19 : « Erat altare loco suo, in quo pacifici episcopi retro temporis obtulerant, Cyprianus, [Carpophorius], Lucianus et ceteri ». — Le nom de *Carpophorius* doit être une addition d'un copiste; car il manque dans la plupart des manuscrits. Mais ce n'est pas une raison pour rejeter *a priori* ce témoignage. Le texte original d'Optat laisse même supposer que la tradition avait quelque fondement. Enumérant les évêques de Carthage depuis Cyprien jusqu'à Caecilianus, Optat cite seulement Lucianus, mais il ajoute : « *et ceteri* ». Cette expression ne peut désigner Mensurius tout seul, et l'on doit compter au moins trois évêques dans cet intervalle de plus de cinquante ans, entre 258 et 311.

4) Possidius, *Indic. Augustin.*, 8 : « De depositione Cyri, episcopi Carthaginis ».

5) Optat, I, 17; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 13, 25; *Acta Saturnini*, 17 et 20 Baluze.

Si nous en sommes réduits aux conjectures sur la série des titulaires du siège de Carthage, à plus forte raison devons-nous ignorer leur rôle et la vie intérieure des communautés. Signalons seulement vers la fin du IIIe siècle, dans la première période de l'épiscopat de Mensurius, l'apparition en Afrique d'une nouvelle hérésie, le Manichéisme. Un des disciples de Manès avait été chargé d'évangéliser le Nord de l'Afrique [1]. Et il y avait réussi, paraît-il : car une constitution des empereurs Dioclétien, Maximien et Galère, adressée vers 295-296 à Julianus, proconsul d'Afrique, ordonne de brûler tous les livres de la secte, de confisquer les biens de ses partisans, même de les décapiter ou de les reléguer dans les mines [2]. Cette constitution marque une date dans l'histoire du Manichéisme ; c'est la première fois qu'il est mentionné en Occident ; il n'apparaît à Rome qu'un peu plus tard, au temps du pape Miltiade. Il semble donc que la propagande manichéenne ait réussi en Afrique plus qu'ailleurs. Nous ne savons quelles furent les conséquences de l'édit de proscription. Les Manichéens seront nombreux et remuants dans les provinces africaines au temps d'Augustin ; mais ils n'y donnent pas signe de vie pendant toute la première moitié du IVe siècle. On peut supposer que la persécution les rendit prudents, et, pour quelques générations, entrava leur propagande.

A ces faits se réduirait l'histoire de l'Afrique chrétienne entre la mort de Cyprien et les édits de Dioclétien, si les documents des premières années du IVe siècle ne nous fournissaient indirectement de précieuses indications sur l'extension du christianisme pendant cette période de paix, sur l'organisation et le développement matériel des Eglises.

Il n'est pas douteux que les évêchés africains se soient multipliés entre 260 et 303. Par exemple, sur les dix que mentionne le Protocole de Cirta en 305, sept ne figurent pas dans les documents du temps de Cyprien [3]. Le nombre des sièges épiscopaux paraît avoir doublé dans cet intervalle de quarante ans ; nous en avons compté une centaine au milieu du IIIe siècle ; on en peut supposer environ deux cents sous Dioclétien [4]. Et cette

1) Augustin, *Contra Adimantum Manichæi discipulum*, 1 et 12 ; *Retract.*, I, 21 Knœll.

2) *Collat. leg. mosaïc. et roman.*, XV, 3. — Sur la date du proconsulat de Julianus, cf. Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. II, p. 5.

3) Optat, I, 13-14 ; Augustin, *Contra Crescon.*, III, 26-27, 29-30.

4) M. Harnack propose des chiffres encore plus élevés : cent trente à cent cinquante au temps de Cyprien, deux cent cinquante au début du IVe siècle (*Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1902, p. 520). Il est fort possible que ces chiffres soient plus près de la réalité historique. Mais nous préférons prendre comme point de départ l'indication précise des *Sententiae episcoporum*, où sont nom-

hypothèse est d'autant plus vraisemblable, que nous verrons un concile donatiste, vers l'année 330, réunir deux cent soixante-dix évêques.

Naturellement, c'est dans les provinces de l'Est, de beaucoup les plus civilisées et les plus peuplées, c'est en Proconsulaire et en Numidie, que l'on rencontrait alors le plus grand nombre de communautés. En dehors des Eglises déjà constituées au milieu du IIIe siècle, nous constatons l'existence d'évêchés nouveaux, ou antérieurement inconnus de nous, à Thibiuca[1], à Abthugni[2], à Casae Nigrae[3], à Thagaste[4], à Calama, Centuriana, Aquae Thibilitanae, Garbe, Limata, Rotarium, Tigisi[5]. Les Actes des martyrs ou les Martyrologes attestent aussi la présence de fidèles dans plusieurs localités qu'ignorait auparavant la géographie de l'Afrique chrétienne : à Uzali[6], à Maxula[7], à Thagora[8], dans la *Cephalitana possessio*, près de Thuburbo[9]. Dans les régions les plus diverses de ces provinces dès longtemps évangélisées, depuis Carthage ou Hadrumète jusqu'à la frontière occidentale de Numidie, on suit le progrès du christianisme ; et nous laissons de côté tous les faits qui prouvent simplement la persistance ou le développement des anciennes communautés, comme celles de Carthage, d'Utique, d'Abitina, d'Hadrumète, de Theveste, de Mascula, de Cirta, d'Hippone, de Rusicade, de Mileu, etc.

Mais c'est en Maurétanie surtout que la religion nouvelle a gagné du terrain. Au milieu du IIIe siècle, nous n'avons pu qu'y entrevoir quelques groupes de chrétiens dans les principales cités maritimes. Au début du IVe siècle, les Maurétanies comptaient certainement d'assez nombreuses Eglises, qui avaient déjà leurs cimetières particuliers, et qui allaient avoir leurs martyrs. Il devait exister quelques communautés en Sitifienne; car des martyrs locaux figurent dans des inscriptions de Sitifis ou de la région voisine[10], et bientôt, à Satafis ou ailleurs, vont apparaître des épitaphes datées[11]. Des missions avaient parcouru les principales routes de la Césarienne. A Rusucurru, en plein

més quatre-vingt-six évêchés; si l'on y joint les sièges connus par d'autres documents contemporains, on arrive à un total d'une centaine.

1) *Passio Felicis*, 1-2.

2) Optat, I, 18 et 27; *Acta purgat. Felicis*, p. 197 et suiv. (Ziwsa).

3) Augustin, *Contra Crescon.*, II, 1, 2; *Brevic. Collat.*, III, 12, 24; *Ad Donatist. post Collat.*, 16, 20 ; etc.

4) Id., *De Mendacio*, 13.

5) Optat, I, 13-14; Augustin, *Contra Crescon.*, III, 26-27, 29-30.

6) *De miraculis sancti Stephani*, I, 2.

7) *Kal. Carth.*, XI K. aug.; Augustin, *Serm.* 283.

8) *Acta Crispinæ*, 1-2; *Kal. Carth.*, non. dec.

9) *Passio Maximae, Secundae et Donatillae*, 1.

10) *C.I.L.*, VIII, 8631-8632; *Bull. des Antiquaires de France*, 1902, p. 287.

11) *C.I.L.*, VIII, 20302; 20305; 20478.

pays kabyle, on a découvert une épitaphe, probablement chrétienne, de l'année 299[1]; et de cette ville était originaire la martyre Marciana[2]. Tipasa renfermait depuis longtemps un groupe de fidèles, comme le prouvent l'épitaphe de l'an 238 et d'autres inscriptions antérieures à la paix de l'Eglise[3]; elle aura bientôt sa martyre à elle, sainte Salsa[4]; peut-être avait-elle déjà des évêques, ces *justi priores* que mentionne une inscription, et dont on visitait plus tard les tombeaux dans la basilique d'Alexandre[5]. A Caesarea, nous avons signalé les vieilles épitaphes ornées du symbole de l'ancre[6], l'*area* ou nécropole chrétienne, et la *cella* ou chapelle, dont parle une célèbre dédicace[7]. Au temps de Dioclétien, cette ville sera témoin de nombreux martyres, du supplice de Fabius le *vexillifer*, de Marciana, de Theodota, d'Arcadius, de Severianus et Aquila[8]. Enfin, au concile d'Arles, en 314, nous rencontrerons le premier de ses évêques connus[9]. Caesarea, capitale administrative de la Césarienne, paraît avoir été aussi le centre de la propagande chrétienne dans l'Afrique occidentale.

Cette propagande, désormais, s'aventure loin des grandes villes, sur les plateaux de l'intérieur, ou sur les côtes de l'Ouest, jusqu'en Tingitane. Des martyrs indigènes sont mentionnés sur des inscriptions de Cartenna et d'Oppidum Novum[10]. Bientôt, une épitaphe de l'année 318 trahira la présence de chrétiens à Auzia[11]. Le vétéran Tipasius est martyrisé à Tigava[12]. Castellum Tingitanum devait compter dès lors d'assez nombreux fidèles; car, onze ans après le rétablissement de la paix religieuse, on y élèvera une belle basilique[13]. Une petite ville voisine des Hauts Plateaux, Altava, possédait déjà son cimetière chrétien, où l'on a découvert des épitaphes datées de 302, de 305, de 310, et des années suivantes[14]. Enfin, le christianisme s'était avancé jusqu'aux colonnes d'Hercule : témoin Marcellus et Cassianus, les célèbres martyrs de Tingi[15]. Sans doute, l'on ne doit point s'exagérer l'importance des communautés, dans ces régions de Maurétanie où le paganisme se défendra durant des siècles. L'au-

1) Gsell, *Bull. du Comité*, 1896, p. 217, n. 183.
2) *Acta Marcianae*, 1.
3) *C. I. L.*, VIII, 9289; 20856; 20892-20894.
4) *Passio Salsae*, 2.
5) *C. I. L.*, VIII, 20903.
6) *Ibid.*, 21421; Gauckler, *Musée de Cherchel*, p. 36.
7) *C. I. L.*, VIII, 9585.
8) *Passio Fabii*, 4; 10-11; *Acta Marcianae*, 1; *Passio Arcadii*, 1; Zénon de Vérone, *Serm.*, II, 18; *Martyr. Hieronym.*, X K. feb.; IV non. aug.
9) Mansi, *Concil.*, t. II, p. 476.
10) *C. I. L.*, VIII, 9692; Gsell, *Bull. du Comité*, 1897, p. 573, n. 47.
11) *C. I. L.*, VIII, 20780.
12) *Passio Tipasii*, 8; Gsell, *Bull. du Comité*, 1897, p. 573, n. 47.
13) *C. I. L.*, VIII, 9708.
14) *Ibid.*, 9862; 9885; 21734.
15) *Acta Marcelli*, 3; *Passio Cassiani*, 2.

teur de la *Passio Tipasii* nous en avertit lui-même : « Aux temps des empereurs Dioclétien et Maximien, nous dit-il, la chrétienté était encore petite[1] ». Il est certain pourtant que, dès la fin du IIIe siècle, la prédication chrétienne avait obtenu de sérieux résultats dans ces pays à-demi barbares.

En même temps qu'il étendait son domaine géographique, le christianisme pénétrait de plus en plus dans les hautes classes sociales. Depuis un siècle, il avait fait d'illustres prosélytes; il avait gagné des lettrés de marque, des avocats, des rhéteurs écoutés, un Tertullien, un Minucius Félix, un Cyprien, un Flavianus. Sous Dioclétien, le rhéteur Arnobe se convertit à Sicca, et, vers le même temps, son élève Lactance ; la tradition se continuera avec Victorin et Augustin. En outre, la foi nouvelle trouve des adeptes dans l'armée, dans la bourgeoisie ou l'aristocratie locale. Parmi les victimes des persécutions de Dioclétien, figurent plusieurs officiers ou soldats, Fabius le *Vexillifer*, Marcellus le centurion, le greffier militaire Cassianus, le vétéran Tipasius, le conscrit Maximilianus. Puis c'est un décurion d'Abitina, un certain Dativus, que son panégyriste qualifie pompeusement de « sénateur[2] »; Crispina, une matrone de Thagora, sans doute de rang sénatorial[3]; Victoria, qui appartenait à une bonne famille d'Abitina, fixée à Carthage[4]. Mais on s'aperçoit aussi que ces conversions isolées jettent le trouble dans les familles. A Thagora, Crispina s'arrache aux embrassements de ses fils[5]. A Thuburbo, Secunda abandonne ses parents[6]. A Carthage, la jeune Victoria, qu'on veut marier malgré elle, s'échappe par la fenêtre, et se voue à Dieu ; elle résiste aux supplications de son frère, l'avocat Fortunatianus, un païen convaincu ; elle se fait arrêter avec une troupe de fidèles, pour infraction aux édits impériaux; et, à l'audience proconsulaire, une lutte dramatique, émouvante, s'engage entre le frère et la sœur[7]. Jusque dans les familles, les progrès du christianisme avaient déchaîné la guerre religieuse.

Nous pouvons saisir aussi, dans nos documents, quelques traits de l'organisation du christianisme africain en ces temps-là. Et d'abord, on y voit se dessiner pour la première fois des provinces ecclésiastiques. Nous reviendrons plus loin sur cette importante question, quand nous suivrons le morcellement progressif de l'Afrique chrétienne au cours du IVe siècle. Notons

1) *Passio Tipasii*, 1.
2) *Acta Saturnini*, 2; 5; 7-9.
3) Augustin, *Enarr. in Psalm.*, 120, 13.
4) *Acta Saturnini*, 2; 7; 16.
5) Augustin, *Enarr. in Psalm.*, 137, 7.
6) *Passio Maximae, Secundae et Donatillae*, 4.
7) *Acta Saturnini*, 7 et 16.

seulement ici que dès le temps de la persécution de Dioclétien les évêchés numides étaient groupés en une province ecclésiastique, qui avait pour chef un primat. Ce primat n'était pas, d'ailleurs, un véritable métropolitain; c'était simplement le doyen des évêques, le plus ancien d'entre eux d'après la date d'ordination. En 305, et jusqu'en 312 au moins, le primat de Numidie était Secundus, évêque de Tigisi. On l'appelle tantôt « évêque du premier siège[1] », tantôt « primat[2] » ; les deux titres sont équivalents. Secundus jouait dès lors le rôle d'un vrai chef. En 305, il se rend à Cirta pour y présider à l'ordination du nouvel évêque, et il soumet à un interrogatoire ceux de ses collègues qui étaient accusés d'avoir livré les Ecritures[3]. Il intervient même hors de sa province, et entretient une correspondance avec Mensurius[4]. En 312, appelé à Carthage avec les évêques numides, il y préside le concile qui annule l'élection de Caecilianus, et y procède à la consécration de Majorinus, l'élu du concile[5]. La province ecclésiastique de Numidie était donc certainement constituée dès le début du ɪvᵉ siècle; mais elle ne s'était pas séparée pour cela du reste de l'Afrique, et ses évêques continuaient de prendre part aux conciles généraux de Carthage.

Dans l'intérieur des communautés, la hiérarchie s'est complétée et précisée entre 260 et 303. On ne relève guère de nouveautés dans les diverses catégories de laïques : catéchumènes, pénitents, *fideles* ou chrétiens baptisés, vierges, veuves, etc. Remarquons cependant l'apparition des *seniores laici*, conseil des notables de la communauté, qui assistaient l'évêque dans l'administration des biens matériels de l'Eglise : ils sont mentionnés à Cirta en 305[6], vers le même temps à Abthugni[7], et à Carthage en 311[8]. La hiérarchie des clercs, où nous avons reconnu sept degrés vers le milieu du ɪɪɪᵉ siècle, s'était un peu développée depuis Cyprien. Le clergé de rang supérieur comprenait toujours les trois premiers degrés, évêques, prêtres, et

1) « Episcopus Tigisitanus *primae cathedrae* » (*Acta Cirtens.*, ap. Augustin, *Contra Crescon.*, III, 27, 30); — « *primae sedis* episcopus » (Augustin, *Epist.* 53, 2, 4).

2) « *Primas* Tigisitanus » (Augustin, *Epist.* 43, 5, 14) ; — « Secundo Tigisitano *primate* » (*Epist.* 88, 3) ; — « cum *primate* suo tunc Secundo Tigisitano » (*Contra Epist. Parmenian.*, I, 3, 5) ; — « Secundus Tigisitanus, qui tunc agebat *in Numidia primatum* » (*Epist.* 43, 2, 5) ; « qui tunc habebat *primatum episcoporum Numidiae* » (*Brevic. Collat.*, III, 13, 25).

3) Optat, I, 14 ; Augustin, *Contra Crescon.*, III, 27, 30.

4) Augustin, *Brevic. Collat.*, 13, 25.

5) Optat, I, 19 ; Augustin, *Epist.* 43, 5, 14 ; 88, 3 ; *Contra Epist. Parmenian.*, I, 3, 5.

6) *Gesta apud Zenophilum*, p. 192 Ziwsa.

7) *Acta purgat. Felicis*, p. 201 Ziwsa.

8) Optat, I, 17-18.

diacres[1]. Mais, à Carthage tout au moins, le premier des diacres portait le titre d'*archidiaconus*[2]; et il avait sous ses ordres les lecteurs[3]. Avant et pendant la persécution de Dioclétien, ces fonctions d'archidiacre étaient remplies par Caecilianus, le futur évêque de Carthage[4]. On désignait sous le nom de *ministri* tous les clercs de rang inférieur[5]. C'étaient les sous-diacres, les acolytes, les lecteurs, les exorcistes. Aux clercs proprement dits, il faut joindre une catégorie d'auxiliaires, que nous n'avions pas rencontrés jusqu'ici en Afrique, et qui apparaissent pour la première fois à Cirta en 303 : les *fossores*, ouvriers fossoyeurs qui sans doute étaient en même temps sacristains[6]. Si maintenant l'on veut se représenter dans son ensemble le clergé d'une communauté africaine à cette époque, il suffit d'interroger le Procès-verbal des saisies dans l'Église de Cirta en 303 : dans ce document figurent l'évêque, trois ou quatre prêtres, deux ou trois diacres, quatre sous-diacres, sept lecteurs, et au moins six *fossores*[7]. Il est à remarquer que le Procès-verbal ne mentionne ni acolytes ni exorcistes. Mais on n'en peut rien conclure ; car l'Eglise de Carthage comprenait ces deux catégories de clercs dès le temps de Cyprien. Si nous ne les rencontrons pas à Cirta, c'est sans doute qu'ils n'avaient rien à faire en cette circonstance ; peut-être, comme beaucoup de fidèles, avaient-ils pris la fuite.

Ce qui montre le mieux les progrès du christianisme africain dans la seconde moitié du III[e] siècle, c'est le développement matériel des communautés et l'aménagement des lieux de culte.

Outre leur caisse commune qu'alimentaient les cotisations des fidèles, outre le mobilier liturgique et les trésors dont nous parlerons, les Eglises africaines possédaient depuis longtemps des immeubles, qui provenaient généralement de dons ou de legs, comme la *cella* de Severianus à Caesarea ou les *areae* de Macrobius à Carthage[8]. A défaut d'autres preuves, l'existence de ces biens ecclésiastiques serait attestée par la lettre que l'empereur Constantin adressa en 313 au proconsul Anullinus, pour lui ordonner de faire rendre aux communautés chrétiennes les immeubles confisqués pendant la persécution[9]. Un document ana-

1) « Diaconos in tertio,.. presbyteros in secundo sacerdotio constitutos. Ipsi apices et principes omnium, aliqui episcopi... » (*ibid.*, I, 13).

2) *Ibid.*, I, 16 : « *archidiaconi* Caeciliani ».

3) *Ibid.*, I, 19 : « lector in diaconio Caeciliani fuerat ».

4) *Ibid.*, I, 16 et 19.

5) *Ibid.*, I, 13 : « *ministros* plurimos ».

6) *Acta Munati Felicis*, dans les *Gesta apud Zenophilum*, p. 187 Ziwsa.

7) *Ibid.*, p. 186-188.

8) *C. I. L.*, VIII, 9585 ; *Acta Cypriani*, 6.

9) Eusèbe, *Hist. Eccles.*, X, 5, 15-17.

logue montre que l'Eglise de Rome possédait également des biens propres : c'est le procès-verbal de restitution au pape Miltiade, par ordre de Maxence[1]. Mais nous ne savons rien de précis sur la nature et l'importance de ces immeubles. Les seuls que nous connaissions un peu par nos textes, ce sont les lieux de culte, cimetières, chapelles ou basiliques.

On admettait naguère comme un fait certain, et l'on répète encore, que les chrétiens avant Constantin n'ont pas eu de véritables églises, que les basiliques sont sorties de terre, comme par enchantement, au lendemain de l'édit de Milan. Thèse assez paradoxale, puisque l'édit de Dioclétien ordonnait de détruire les églises, et que les contemporains attestent la destruction de nombreux sanctuaires chrétiens. Cependant l'on épiloguait pour démontrer que ces églises n'étaient pas des églises.

C'est que l'on avait pris à la lettre les déclarations des apologistes. Pour ne parler que des Africains, Arnobe semble dire en effet que les chrétiens de son temps n'avaient ni édifices sacrés, ni statues, ni autels[2] ; et l'on trouve des assertions analogues chez Lactance[3]. Encore faudrait-il s'entendre sur la portée des déclarations de ces deux auteurs, qui répondaient surtout au reproche de ne pas honorer les dieux païens. En tout cas, ce sont là propos de rhéteurs. Les deux apologistes du temps de Dioclétien ou de Constantin ne font guère que répéter ce qu'avaient dit leurs prédécesseurs, notamment Minucius Felix[4]. Quoique le culte extérieur des chrétiens se fût beaucoup développé, Arnobe et Lactance pouvaient à la rigueur rééditer le même lieu-commun, parce qu'ils prenaient les mots au sens païen : en ce sens, les fidèles n'avaient pas de *temple*, c'est-à-dire de maison divine où demeurât réellement leur Dieu, ni d'*autel* où l'on offrît des sacrifices sanglants. Mais cela ne veut pas dire que les chrétiens n'eussent pas d'autels ni d'églises. Si l'on prétend que telle a été la pensée de nos deux apologistes, ils ont pris soin de se réfuter eux-mêmes : Lactance, en nous racontant la destruction de l'église de Nicomédie[5] ; Arnobe, en reprochant aux païens de démolir les « *conventicula* où l'on prie le Dieu suprême[6] ». Pour se convaincre que ces *conventicula* sont bien des églises, il suffit de se reporter au texte de l'édit de Dioclétien, où le mot

1) *Collat. Carthag.* ann. 411, III, 499-514 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 18, 34-36 ; *Ad Donatist. post Collat.*, 13, 17.

2) Arnobe, VI, 1 et 3.

3) Lactance, *Divin. Instit.*, II, 2, 2 ; 18, 2-3.

4) Minucius Felix, *Octav.*, 10, 1-3 ; 32, 1-3.

5) Lactance, *De mort. persec.*, 12.

6) Arnobe, IV, 36 : « Cur immaniter *conventicula* dirui, in quibus summus oratur Deus ? »

figure en toutes lettres [1], et où il désigne certainement, non pas la maison de l'évêque, mais un édifice indépendant.

En fait, le temps de Dioclétien est une période de transition dans l'organisation matérielle du christianisme. En bien des endroits, le culte se célébrait encore dans la maison de l'évêque ou les chapelles des cimetières. Mais certaines communautés possédaient déjà de vraies églises. C'est ce que nous constatons en Afrique, où, dès l'année 303, nous voyons mentionnés en même temps, parfois dans la même cité, les trois lieux de culte : la maison de l'évêque, la chapelle de cimetière, la basilique urbaine.

Dans les villes où il n'existait pas encore de véritable église, les chrétiens continuaient naturellement à se réunir dans leur maison commune (*domus Ecclesiae*). C'était ordinairement la maison où habitait l'évêque, où étaient centralisés les principaux services de la communauté ; les cérémonies avaient lieu dans une grande salle, où se dressait un autel en bois, et où paraît avoir été aménagée une abside pour le clergé. Les maisons romaines, avec leurs cours et leurs vastes dépendances, se prêtaient fort bien aux nécessités diverses du culte et de l'administration. Pendant la persécution, par suite de la confiscation des immeubles de leurs communautés, les fidèles s'assemblaient pour leurs mystères chez des particuliers, comme le montre la *Passio* des martyrs d'Abitina [2]. De même, à Cirta en 305, les évêques numides se réunirent chez Urbanus Carisius [3]. La maison commune des chrétiens ne devait pas différer beaucoup de ces maisons romaines, qui la remplaçaient si facilement. Néanmoins, les documents de cette époque ne nous font pas connaître d'immeuble qui soit sûrement une *domus Ecclesiæ*. On cite parfois comme exemple la « maison » de Cirta « où se réunissaient les chrétiens [4] » ; mais nous verrons que c'était probablement une basilique. A Abthugni est mentionnée la « maison de l'évêque Felix [5] » ; mais, d'après le contexte, elle était distincte de l'église. Il en était de même à Carthage. En réalité, nous n'avons pas de données certaines sur l'aménagement d'une véritable *domus Ecclesiæ* vers l'année 300.

Comme les chrétiens de Rome dans les chapelles des catacombes, les chrétiens d'Afrique célébraient parfois leurs mystères dans les chapelles de leurs nécropoles. Ces nécropoles apparaissent dès le règne de Septime Sévère [6]. Contrairement à

1) Eusèbe, *Hist. Eccles.*, VIII, 2, 4 : τὰς μὲν ἐκκλησίας εἰς ἔδαφος φέρειν.
2) *Acta Saturnini*, 2 Ruinart.
3) Optat, I, 14.
4) *Acta Munati Felicis*, dans les *Gesta apud Zenophilum*, p. 186 Ziwsa.
5) *Acta purgat. Felicis*, p. 199 Ziwsa.
6) Tertullien, *Ad Scapul.*, 3.

ce qu'on pensait naguère, l'Afrique chrétienne a eu aussi ses cimetières souterrains, ses catacombes; et il est fort possible que le hasard des découvertes nous réserve de ce côté bien des surprises. On a signalé récemment de petites catacombes en plusieurs localités de Tunisie ou d'Algérie : à Sullecthum et Hadrumète, en Byzacène; au Djebel Djaffa, près de Mascula; à Khe'rbet bou Addoufen, entre Sitifis et Diana, sous les ruines d'une basilique[1]. A Sullecthum, les parois des galeries souterraines étaient percées de niches ou *loculi*; elles portaient des épitaphes, dont on a retrouvé deux spécimens[2]. A Carthage, des chrétiens ont été probablement ensevelis dans les hypogées juifs de Gamart. Cependant, les Eglises africaines paraissent avoir eu surtout des nécropoles à ciel ouvert, ce qu'on appelait dans le pays des *areae*. Plusieurs de celles que nous connaissons par les textes étaient certainement antérieures à Constantin. Telles sont, à Carthage, les vieilles *areae* dont parle Tertullien[3]; les *areae Macrobii*, situées dans le quartier des *Mappalia*, où l'on ensevelit l'évêque Cyprien en 258, et le martyr Maximilianus en 295[4]; puis, trois autres cimetières qui existaient aussi dès la seconde moitié du IIIe siècle, les *areae Fausti*, où l'on bâtit plus tard une basilique, les *areae Tertulli*, et les *Novae areae*, qui dès l'année 303 renfermaient une basilique[5]. En dehors de Carthage, on peut citer l'*area* d'Abthugni en 303[6], celle de Cirta en 305[7], celle de Caesarea[8]. A Tipasa et Altava, où l'on a trouvé des groupes de vieilles épitaphes, les communautés chrétiennes devaient posséder aussi des cimetières au début du IVe siècle.

Autant qu'on en peut juger, l'*area* des chrétiens d'Afrique était un enclos entouré de murs, où les tombes étaient disposées autour d'une chapelle. D'après les plus vieux monuments qui nous sont parvenus, ces tombes des fidèles devaient reproduire

1) Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 183-184; 396; 430; *Bull. du Comité*, 1886, p. 216; 1889, p. 107; 1895, p. 371; 1902, p. 337; *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, séances du 4 décembre 1903, du 10 juin et du 4 novembre 1904, du 20 janvier 1905. — On fouille actuellement les catacombes d'Hadrumète, qui paraissent avoir une certaine importance.

2) *C. I. L.*, VIII, 11111; 11113; *Bull. du Comité*, 1886, p. 217. — On a trouvé tout récemment des *loculi* analogues et quelques épitaphes dans les catacombes d'Hadrumète (Carton, *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1903, p. 608; séances du 4 novembre 1904 et du 20 janvier 1905).

3) Tertullien, *Ad Scapul.*, 3.

4) *Acta Cypriani*, 6; *Acta Maximiliani*, 3.

5) *Sententiae episcoporum* ann. 256, 30-31 (additions du *Codex Veronensis*, reproduites partiellement dans le commentaire critique de l'édition Hartel, p. 448. — Cf. Mercati, *Studi e documenti di storia e diritto*, XIX, 1898, p. 345; Gsell, *Mélanges de l'Ecole de Rome*, 1901, p. 206).

6) *Acta purgat. Felicis*, p. 200 et 202 Ziwsa.

7) *Gesta apud Zenophilum*, p. 194-196 Ziwsa.

8) *C. I. L.*, VIII, 9585.

les dispositions traditionnelles des sépultures de païens. A Tipasa depuis 238, à Altava depuis 302, ce sont des stèles[1]. A Rusucurru, en 299, c'est une *cupula* à la mode du pays, un caisson demi-cylindrique sur une base rectangulaire[2]. A Theveste et à Gadiaufala, ce sont de véritables autels, comme ceux que les païens consacraient aux dieux Mânes[3]. Au milieu du champ de tombes, souvent sur la sépulture d'un martyr dont la *mensa* servait d'autel, s'élevait une *cella*, où l'on pouvait célébrer des offices. Il est probable que, dès la fin du IIIe siècle, des chapelles de ce genre se voyaient dans les cimetières de Carthage, sur les tombes des martyrs célèbres, comme saint Cyprien, sainte Perpétue, ou les Scillitains. Nous savons que dans l'*area* d'Abthugni « on faisait des prières »[4]; ce qui suppose l'existence d'une chapelle. Dans le vieux cimetière de Caesarea, on voyait une *cella*, où était sans doute le tombeau de Severianus[5]. Dans la même nécropole, ou dans une nécropole voisine, se dressait un *accubitorium,* chapelle funéraire construite par le prêtre Victor[6]. Le cimetière de Cirta, en 305, est appelé « l'*area* des martyrs[7] » ; il renfermait une *Casa major*, assez grande pour contenir beaucoup de fidèles[8] ; le nom de ce sanctuaire, l'emploi du comparatif *major*, semble même indiquer qu'il y avait deux chapelles. Comme on le voit, ces petites églises des cimetières, qui servaient parfois au culte, surtout pour les anniversaires de martyrs, ont dû être assez nombreuses en Afrique dès le temps de Dioclétien.

Enfin, l'Afrique chrétienne de cette époque, au moins dans les régions de l'Est, avait déjà de véritables basiliques : non pas seulement des basiliques funéraires, mais des basiliques urbaines, consacrées au culte ordinaire. Les écrivains du pays insistent volontiers sur l'article de l'édit de Dioclétien qui ordonnait de détruire les églises. L'auteur de la *Passio* des martyrs d'Abitina s'indigne contre les empereurs qui prescrivaient de « renverser les basiliques du Seigneur »[9]. Suivant le panégyriste du vétéran Tipasius, Maximien « envoya un édit à travers l'Afrique, pour que les églises fussent démolies »[10]. Saint Optat, dans son tableau de la persécution, note que « d'autres étaient contraints de renverser les temples du Dieu vivant »[11]. Ailleurs,

1) Gsell, *Mélanges de l'Ecole de Rome*, XIV, 1894, p. 407; *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 404.

2) Gsell, *Bull. du Comité*, 1896, p. 217; *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 404.

3) *C. I. L.*, VIII, 4807 ; 16589.

4) *Acta purgat. Felicis*, p. 200 et 202 Ziwsa.

5) *C. I. L.*, VIII, 9585.

6) *Ibid.*, 9586.

7) *Gesta apud Zenophilum*, p. 194 Ziwsa.

8) *Ibid.*, p. 196.

9) *Acta Saturnini*, 1 Ruinart.

10) *Passio Tipasii*, 4.

11) Optat, III, 8.

il parle de basiliques confisquées[1]. D'après les documents contemporains, des basiliques existaient alors à Carthage, à Zama et Furni, à Abthugni, à Hippone, à Cirta.

Celle de Carthage nous est connue par un témoignage de premier ordre, par une lettre de Mensurius, alors évêque de cette ville[2]. D'après le même document, elle était distincte de la maison de l'évêque[3]. Elle s'appelait la *Basilica Novarum*. Elle avait pu être originairement une église funéraire, car elle s'élevait probablement dans les *Areae Novae*. Mais, en 303, elle devait être consacrée aux cérémonies régulières du culte : c'est là que les autorités civiles saisirent des ouvrages d'hérétiques, croyant s'emparer de livres saints. Une autre basilique de Carthage, ou peut-être la même, figure en 312 dans le récit d'Optat : c'est là que se dressait la chaire épiscopale, et c'est là que les fidèles s'assemblèrent autour de leur évêque Caecilianus, pendant que le concile des dissidents annulait son élection[4].

Il est question des basiliques d'Abthugni, de Zama, et de Furni, dans la curieuse déposition que fit le païen Alfius Caecilianus en 314, lors du procès de l'évêque Félix. Ce Caecilianus avait été duumvir d'Abthugni en 303, pendant la persécution, et, en cette qualité, il avait surveillé dans sa ville l'exécution des édits; dans sa déposition, il raconte ce qui s'était passé alors. Il était en voyage, quand arrivèrent les ordres de l'empereur; il a vu les édits affichés, il a vu « détruire les basiliques à Zama et à Furni »[5]. Revenu à son poste, il a suivi à son tour les instructions impériales. Au cours de sa déposition, et dans les pièces lues à l'audience, sont décrits nettement les divers lieux de réunion que possédait alors la communauté chrétienne d'Abthugni : d'abord la « maison de l'évêque Felix »; ensuite, « l'*area* où l'on fait des prières », c'est-à-dire la chapelle du cimetière; enfin, le « lieu où les chrétiens avaient coutume de célébrer leurs prières »[6]. Ce dernier édifice était évidemment une église; en effet, un peu plus loin, il est appelé expressément *Basilica*[7]. D'après les circonstances du récit, ces trois constructions étaient certainement distinctes les unes des autres : dans la maison de l'évêque, on ne trouve personne, Félix étant absent; dans la basilique, on saisit la chaire épiscopale avec les livres saints, et l'on brûle le tout; pour sauver l'église, on avait parlé de transporter les Ecritures dans la chapelle de l'*area*. Outre la *cella* du cime-

1) Optat, I, 14.
2) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 13, 25.
3) « Ipsas autem *in domo episcopi* custodiri » (*ibid.*).
4) Optat, I, 19.
5) *Acta purgat. Felicis*, p. 199 Ziwsa.
6) *Ibid.*, p. 199-200.
7) *Ibid.*, p. 200.

tière, les chrétiens d'Abthugni possédaient donc une basilique urbaine; on nous apprend qu'elle était dallée et fermait à clef[1].

Une des basiliques d'Hippone, la *Basilica Leontiana*, était aussi antérieure à la paix de l'Église. D'après les renseignements que nous donne saint Augustin, elle avait été construite par Leontius, évêque et martyr d'Hippone[2]. Puisqu'il avait été martyrisé, ce personnage avait succombé au plus tard dans la dernière persécution, celle de Dioclétien. En effet, il était honoré par les Donatistes comme par les Catholiques[3]; d'où l'on doit conclure qu'il était mort avant la rupture de 312, ce qui confirme la conclusion précédente. La *Basilica Leontiana* datait probablement de la fin du IIIe siècle; elle avait été sûrement bâtie avant 303[4]. Rien ne laisse supposer que ce fût une église funéraire; nous savons d'ailleurs qu'un concile y fut tenu en 427[5].

Parmi les vieilles basiliques africaines, celle que nous connaissons le mieux par les textes est l'église de Cirta. Les *Acta Munati Felicis*, procès-verbal des perquisitions et des saisies qu'y fit en 303 un magistrat païen, nous fournissent sur cet édifice beaucoup de renseignements curieux. Tous les détails relatifs aux dépendances de l'église prouvent que c'était une construction urbaine, distincte de la *Casa Major* ou chapelle funéraire dont nous avons parlé. Dans le procès-verbal, elle est appelée simplement « la maison où se réunissaient les chrétiens[6] ». A première vue, on pourrait donc croire que nous sommes en présence d'une *domus Ecclesiæ*, à l'ancienne mode. Mais saint Optat nous dit que deux ans après, en 305, les évêques numides se réunirent à Cirta chez un particulier, « parce que les basiliques n'avaient pas été encore restituées[7] ». Un peu plus tard, l'évêque Silvanus harangue les fidèles « dans la basilique, à Constantine[8] ». Il est évident, d'après cela, que la communauté de Cirta possédait une basilique dès l'année 303; et tout porte à croire que cette basilique doit être identifiée avec « la maison où se réunissaient les chrétiens », cette maison où le magistrat municipal procède solennellement aux saisies en présence de l'évêque et de tout le clergé. Le greffier païen qui a rédigé le procès-verbal, s'est servi simplement de l'expression traditionnelle et populaire.

Il est possible, d'ailleurs, que les contemporains n'aient pas

1) *Acta purgat. Felicis*, p. 200.

2) Augustin, *Serm.* 262. — Cf. *ibid.*, 260.

3) Id., *Epist.* 29, 11.

4) Cf. Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 116.

5) Mansi, *Concil.*, t. IV, p. 539.

6) *Acta Munati Felicis*, dans les *Gesta apud Zenophilum*, p. 186 Ziwsa.

7) Optat, I, 14.

8) *Gesta apud Zenophilum*, p. 193 Ziwsa.

eu l'idée de ces distinctions, et qu'une basilique soit restée pour eux une *domus Ecclesiæ*, plus grande et plus belle. Les historiens modernes de l'art chrétien posent assez mal cette question de l'origine des basiliques urbaines. Selon toute apparence, les grandes églises construites après Constantin n'ont pas été conçues suivant un plan méthodique et abstrait ; elles ne sont sorties ni de la basilique civile ni de la chapelle funéraire ; et nous verrons qu'elles présentent en Afrique une grande variété. Elles sont nées sans doute, tout simplement, d'une transformation insensible de la modeste *domus Ecclesiæ* des deux premiers siècles, en s'accommodant toujours aux besoins et aux ressources des fidèles. Pendant longtemps, au moins en Afrique, elles ont conservé bien des traits de la maison primitive. Outre les salles du culte, elles comprenaient de vastes dépendances. C'est justement ce que nous constatons, dès le temps de Dioclétien, à Cirta et ailleurs.

Parmi ces annexes des églises, une des plus nécessaires était le *triclinium* ou salle des banquets fraternels. Les agapes sont restées en usage chez les Africains pendant tout le IVe siècle ; elles donnaient lieu, naturellement, à quelques abus, et les conciles interdiront de banqueter dans l'église proprement dite. De bonne heure, on avait donc aménagé une salle particulière, peut-être plusieurs, où les fidèles se réunissaient pour les agapes. A Cirta, au cours de ses perquisitions, le magistrat fait ouvrir le *triclinium* ; il y trouve quatre *dolia* et six *orcae*, c'est-à-dire des jarres et des tonneaux[1].

Pour les préparatifs de ces banquets, pour la conservation des objets du culte, pour les services d'administration et de bienfaisance, des locaux de toute sorte étaient annexés aux églises : des sacristies, des bureaux, des cuisines, des magasins. Dans la basilique d'Abthugni, en 303, il y avait des provisions d'huile et de froment[2]. Plus tard, on accusera l'évêque Silvanus et deux de ses clercs d'avoir volé du vinaigre, sans doute pour les agapes, dans un temple de Sérapis[3]. A Cirta, lors des perquisitions, on saisit toute une cargaison de vêtements destinés aux aumônes : « 82 tuniques de femme, 38 voiles, 16 tuniques d'homme, 13 paires de chaussures d'homme, 47 paires de chaussures de femme, 19 capes de paysan[4] ».

A ces magasins et salles diverses, il faut joindre les bibliothèques. Les manuscrits bibliques étaient déjà fort nombreux en

1) *Acta Munati Felicis*, dans les *Gesta apud Zenophilum*, p. 187.
2) *Acta purgat. Felicis*, p. 200.
3) *Gesta apud Zenophilum*, p. 193.
4) *Acta Munati Felicis*, p. 187.

Afrique ; les magistrats chargés d'y exécuter les édits de Dioclétien, s'acharnèrent surtout contre les livres saints, et ils en brûlèrent une foule, principalement en Numidie[1]. A Cirta, on ne trouva dans l'église qu'un seul manuscrit; mais le magistrat en saisit quatre au domicile d'un des lecteurs, cinq chez un autre, huit chez un troisième, sept chez un quatrième, six chez un cinquième, six encore chez un sixième[2]. Certaines Eglises, outre les manuscrits des Ecritures, possédaient des ouvrages de polémique, même des livres profanes : à Carthage, on saisit des œuvres d'hérétiques[3]; à Calama, des livres de médecine[4]. Pour contenir tous ces manuscrits, on avait construit, dans les dépendances des basiliques, de véritables bibliothèques, garnies d'armoires. C'était le cas à Cirta, où d'ailleurs les armoires étaient vides lors des perquisitions, les lecteurs ayant tout emporté chez eux[5]. Plus tard, dans une des basiliques d'Hippone, on visitait aussi une bibliothèque, qu'Augustin se préoccupait d'enrichir[6].

Le mobilier liturgique était assez varié, dès le temps de Dioclétien. A Carthage, saint Optat nous dit que « l'autel était à sa place, cet autel où avaient officié les évêques pacifiques de l'ancien temps, Cyprien, Lucianus, et les autres[7] ». Dans la basilique d'Abthugni, et dans celle de Carthage, se dressait une chaire épiscopale, en bois ; sur ce siège, en l'absence de l'évêque, on plaçait ordinairement des livres saints[8]. Depuis la fin du IIe siècle, on se servait pour les mystères eucharistiques de calices richement ciselés[9]. Lors de la persécution de Dioclétien, certaines Eglises possédaient beaucoup de vases précieux et des ustensiles de tout genre : calices, burettes, lampes, candélabres, etc. Tout ce mobilier constituait déjà un véritable trésor. Quand l'évêque Mensurius fut mandé à Rome, l'Eglise de Carthage « avait une foule d'objets en or et en argent, qu'il ne pouvait ni enterrer ni emporter avec lui[10] ». L'évêque eut beau prendre ses précautions ; toutes ces richesses tentèrent la cupidité de dépositaires infidèles[11]. Le trésor et le mobilier liturgique de Cirta devaient aussi être importants. Voici, d'après l'inventaire, la liste des objets saisis : « deux calices en or ; *item*, six calices en

1) Optat, I, 13-14 ; Augustin, *Contra Crescon.*, III, 27, 30.
2) *Acta Munati Felicis*, p. 187.
3) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 13, 25.
4) Id., *Contra Crescon.*, III, 27, 30.
5) *Acta Munati Felicis*, p. 187.
6) Augustin, *De haeres.*, 88; Possidius, *Vita Augustin.*, 18 et 31.
7) Optat, I, 19.
8) *Ibid.*, I, 17 et 19; *Acta purgat. Felicis*, p. 199-202.
9) Tertullien, *De pudicit.*, 7 et 10; Cyprien, *Epist.* 63, 2 et suiv.
10) Optat, I, 17.
11) *Ibid.*, I, 18.

argent; six burettes en argent; un petit chaudron en argent; sept lampes en argent; deux chandeliers à cierges; sept candélabres courts, en bronze, avec leurs lampes; *item*, onze lampes de bronze avec leurs chaînes[1] ». Un peu plus loin, dans la bibliothèque, un sous-diacre apporte encore une lampe et un autre objet en argent[2]. Si l'on en juge par le nombre des candélabres, des lampes, des chandeliers et des cierges, l'église de Cirta devait être brillamment éclairée.

De l'étude des documents relatifs à la persécution de Dioclétien, on peut tirer encore une indication historique, qui ne manque pas d'importance : c'est que le christianisme, depuis longtemps, n'était plus une religion secrète. En se développant, les Eglises avaient été amenées peu à peu, par la force des choses, à entretenir des rapports réguliers avec les autorités civiles; on les surveillait désormais, non plus seulement comme associations funéraires, mais comme associations religieuses. Partout, au moment où parurent les édits de Dioclétien, les magistrats locaux connaissaient l'organisation, les immeubles, le personnel de la communauté chrétienne. A Abthugni, le duumvir va tout droit ou envoie ses agents dans les divers lieux de réunion des fidèles ; il paraît même avoir été lié avec l'évêque ; il négocie avec les chrétiens, et l'on prétendit plus tard qu'il s'était entendu avec eux pour appliquer l'édit avec le minimum de violences[3]. A Cirta, le *curator* chargé des perquisitions procède avec beaucoup moins de ménagements ; mais il n'est pas moins bien renseigné. Ses bureaux avaient l'adresse particulière de tous les clercs. Comme le magistrat demande les noms des lecteurs, l'évêque lui répond : « Ils sont connus de l'*Officium publicum*, c'est-à-dire des greffiers Edusius et Junius[4] ». Quelques instants après, deux sous-diacres font une réponse analogue : « L'évêque a déjà dit que les greffiers Edusius et Junius les connaissent tous. Qu'ils te conduisent eux-mêmes dans leurs maisons ». Alors, les greffiers interviennent : « Nous te l'indiquerons, seigneur ». Et, en effet, ils conduisent successivement le magistrat aux domiciles particuliers de tous les lecteurs[5]. Ces petits détails montrent bien les rapports nouveaux qui s'étaient établis entre l'Eglise et l'Etat, depuis que l'Eglise était une puissance dans l'Etat.

Sur la liturgie et le culte, nos documents ne nous apprennent rien de nouveau. L'usage persistant des agapes est attesté par

1) *Acta Munati Felicis*, p. 187.
2) *Ibid.*, p. 187.
3) *Acta purgat. Felicis*, p. 199-200.
4) *Acta Munati Felicis*, p. 186.
5) *Ibid.*, p. 188.

les faits matériels que nous avons signalés plus haut : l'existence de *triclinia*, de jarres et de tonneaux, de diverses provisions, dans les dépendances des basiliques. D'après la *Passio* des martyrs d'Abitina, on donnait alors le nom de *collecta* à l'assemblée liturgique, et de *dominicum* à la consécration eucharistique ou à la messe [1]. Le culte des martyrs était de plus en plus populaire, comme le montrent bien des épisodes de la persécution ou des origines du donatisme. Parfois même, il tournait si clairement à la superstition, que le clergé croyait devoir modérer la dévotion des fidèles ; ce fut à Carthage la première cause des malentendus entre Lucilla et l'archidiacre Caecilianus, le futur évêque [2].

Comme toujours, la longue paix religieuse et la prospérité des Eglises avaient eu pour effet de compromettre la discipline. En 303 se trahit sur bien des points, principalement à Carthage et en Numidie, l'affaiblissement de la foi et des liens hiérarchiques. Beaucoup de chrétiens ressemblaient alors à cette Lucilla, « qui depuis longtemps ne pouvait plus supporter la discipline » [3]. Les vices internes des Eglises africaines de ce temps nous sont révélés par de nombreux faits : apostasie de fidèles, même d'évêques, aux premières menaces de persécution [4] ; impudenee des évêques renégats et du sanguinaire Purpurius, dans leur réunion de Cirta en 305 [5] ; révolte des dévots et des intrigants de Carthage contre l'évêque Mensurius et son archidiacre Caecilianus [6] ; malhonnêteté des *seniores* de Carthage, qui dilapident le trésor de leur Eglise [7] ; insubordination des clercs, comme ces deux prêtres carthaginois qui, après avoir été candidats à la succession de Mensurius, devinrent les ennemis irréconciliables de leur concurrent heureux [8] ; jalousie frondeuse des évêques numides, qui, sans attendre une enquête sérieuse, n'hésitent pas à déposer leur collègue de Carthage et à déterminer un schisme [9] ; succès rapide du donatisme, qui recrute des adhérents et des complices parmi les renégats et les mécontents, depuis les évêques jusqu'aux paysans de Numidie. Ce relâchement de la discipline dans les communautés africaines explique d'avance beaucoup des incidents de la persécution et beaucoup des événements qui suivront.

1) *Acta Saturnini*, 5 ; 7-8 ; 11-13 ; 16 Ruinart.
2) Optat, I, 16.
3) *Ibid.*, I, 18.
4) *Ibid.*, I, 13.
5) *Ibid.*, I, 14.
6) *Ibid.*, I, 16.
7) *Ibid.*, I, 17-18.
8) *Ibid.*, I, 18.
9) *Ibid.*, I, 19-20.

II

La persécution de Dioclétien en Afrique. — Persistance du paganisme. — Polémiques contre les chrétiens. — Légende d'Apulée magicien. — Popularité des livres hermétiques. — Sentiments des païens d'Afrique à l'égard des chrétiens. — Caractère des nouvelles persécutions. — Les poursuites contre les soldats chrétiens. — Le conscrit Maximilianus à Theveste. — Le centurion Marcellus et le greffier Cassianus à Tingi. — Fabius le *Vexillifer*. — Le vétéran Tipasius. — Les édits de Dioclétien en 303 : promulgation et exécution en Afrique. — La persécution à Carthage et en Proconsulaire. — Le proconsul Anullinus. — Stratagème de l'évêque Mensurius. — Martyrs de Carthage. — Felix de Thibiuca. — Martyrs d'Abitina. — Martyrs de Thuburbo, de Maxula, de Membressa, de Tuniza, d'Uzali. — La persécution en Byzacène. — Felix d'Abthugni. — Martyrs d'Hadrumète. — La persécution en Numidie. — Le gouverneur Florus. — Nombreuses apostasies. — Perquisitions à Tigisi, à Cirta, Calama, Rusicade, Mascula, Aquae Thibilitanae, Limata, etc. — Martyre de Crispina à Theveste. — Martyrs de Mileu, d'Hippone, de Lambèse, etc. — La persécution dans les Maurétanies. — Martyrs de Caesarea. — Autres martyrs de Maurétanie. — Fin de la persécution en Afrique (305). — Election et ordination de Silvanus à Cirta. — Le gouvernement de Domitius Alexander. — Cruautés de Maxence. — Edit de tolérance de Maxence. — Election de Caecilianus à Carthage.

Malgré tous les succès de leur propagande, les chrétiens n'étaient encore en Afrique qu'une minorité. Les autorités provinciales ou municipales, presque toute l'aristocratie et la bourgeoisie locales, presque toutes les populations des campagnes et les tribus indigènes, étaient restées païennes. Même dans les villes, les foules idolâtres enveloppaient de toutes parts les petites troupes de fidèles. Assurément, rien ne faisait prévoir dans ces régions le coup de théâtre qui, après un baptême de sang, allait transformer le christianisme en religion officielle.

Les dieux païens ne songeaient guère à abdiquer au profit du Dieu des chrétiens. Sans doute, les sanctuaires du Saturne africain paraissent avoir été un peu délaissés depuis le milieu du IIIe siècle; mais rien ne prouve que le Christ ait gagné tout ce que perdait Saturne. Caelestis, la grande déesse de Carthage, était toujours populaire. Elle avait des autels dans beaucoup de villes d'Afrique, jusqu'en Maurétanie; elle en avait même à Rome, depuis qu'Elagabal avait fait venir sa statue, une vieille idole contemporaine de Didon suivant la légende[1]. Une inscription de l'année 259, découverte au Capitole, nous parle des prêtresses et des initiées de la grande déesse carthaginoise[2]. Vers 265, en Afrique, pour consacrer aux yeux des populations un prétendant à l'empire, on l'enveloppe du peplum de Caelestis[3].

1) Hérodien, V, 6, 4.
2) *Notizie degli Scavi*, 1892, p. 407.
3) Trebellius Pollion, *Tyranni trig.*, 29.

Sous Dioclétien, la ville de Thala, en Byzacène, élève un temple à la même déesse[1]. D'autres divinités indigènes reçoivent des hommages analogues : Thugga embellit alors un temple consacré au « génie de la patrie »[2], et, en 299, Albulae restaure le sanctuaire de la « Déesse Maure[3] ».

On n'oubliait pas davantage les dieux du panthéon gréco-romain. Divers temples africains, qui leur étaient dédiés, ont été construits ou reconstruits pendant le demi-siècle qui précéda la dernière persécution : en 261, un temple de Bijga[4] ; sous le règne de Probus, entre 276 et 282, un temple de Capsa[5]; sous Dioclétien, le temple de Pluton près de Kairouan[6], et le temple de Mercure à Aïn-Tella, en Khroumirie[7]. Vers le même temps, on restaurait des monuments qui étaient presque aussi odieux à la plupart des chrétiens : à Ammaedara, en 299, les portiques du théâtre[8]; à Theveste, la scène[9]. Enfin, le culte impérial était plus que jamais le symbole du loyalisme. En 284, la ville de Vercunda élève un temple à l'empereur Carus[10]. Sous Dioclétien, à Caesarea, c'est dans une fête du culte impérial, au milieu d'une imposante procession où figurent toutes les autorités, que Fabius le *Vexillifer* jette ses armes et se proclame chrétien[11].

Les dieux indigènes et les dieux officiels ne suffisaient point encore à la dévotion des païens d'Afrique. Certains cultes orientaux paraissent avoir été en honneur dans le pays vers la fin du IIIe siècle. La grande Mère des Dieux, venue d'Asie Mineure, avait des temples en divers endroits, à Mactaris, à Madaura, à Thibilis : des inscriptions découvertes à Mactaris nous apprennent que plusieurs fois, sous Probus, puis sous Dioclétien, des tauroboles et des crioboles y furent célébrés par les prêtres de cette déesse, par les dendrophores et les initiés[12]. Du même temps datent probablement la plupart des monuments relatifs au culte de Mithra, qu'on a trouvés en Afrique, notamment à Cirta[13], à Lambèse[14], et à Rusicade[15]. Ce dieu oriental avait alors tant de dévots dans l'Empire romain, qu'on aurait pu se demander si le monde allait se convertir à la religion de Mithra.

Ainsi, l'Afrique païenne, qui avait pour elle le nombre et le

1) Cagnat, Gauckler et Sadoux, *Temples païens de la Tunisie*, p. 32.
2) Gauckler, *Bull. du Comité*, 1901, p. CCXXXIII.
3) *C. I. L.*, VIII, 21665.
4) *Ibid.*, 12294.
5) *Ibid.*, 100.
6) *Ibid.*, 11217.
7) *Ibid.*, 17327.
8) *Ibid.*, 11532.
9) *Ibid.*, 1862.
10) *Ibid.*, 4221.
11) *Passio Fabii*, 4.
12) *Bull. du Comité*, 1891, p. 529; 1897, p. 423.
13) *C. I. L.*, VIII, 6975.
14) *Ibid.*, 2675 ; 18235.
15) Gsell, *Musée de Philippeville*, p. 44-51 ; pl. VI.

pouvoir, ne semblait nullement prête à désarmer en face de la propagande chrétienne. C'était d'ailleurs le temps où l'on menait la plus vive campagne contre le christianisme. On l'attaquait dans des pamphlets, comme ceux de cet Hiéroclès que réfuta Lactance. A travers les provinces on répandait des documents apocryphes, « pleins de blasphèmes contre le Christ », comme ces *Actes de Pilate* que les maîtres d'école faisaient apprendre par cœur aux enfants[1]. En Orient avait paru naguère un ouvrage qui eut un retentissement extraordinaire, le traité de Porphyre, terrible réquisitoire contre le christianisme. Ce livre causa une grande émotion dans les communautés de fidèles, en raison de la réputation, du talent, et de l'habileté perfide de l'auteur. De toutes parts, on entreprit de le réfuter; et la plupart des Apologies du temps, celles d'Eusèbe, d'Apollinaire de Laodicée, de Methodios, de Philostorgos, de Diodore de Tarse, étaient des réponses à Porphyre.

En Afrique, la polémique païenne n'eut pas autant d'éclat. Cependant, la plupart des lettrés y étaient hostiles ou indifférents au christianisme. Arnobe s'emporte contre les beaux esprits qui dédaignaient la religion du Christ en la déclarant bonne pour les sots[2]. Lactance reconnaît que les gens instruits se détournaient d'elle[3]. En fait, les lettrés et les érudits d'Afrique, en ces temps-là, ont généralement ignoré ou affecté d'ignorer l'Eglise. Ils avaient l'esprit hanté par les traditions du passé. Les grammairiens étaient tout à leur science pédantesque et à leurs querelles d'école. Les poètes cherchaient seulement à rajeunir les vieux thèmes : Nemesianus de Carthage, qui fut célèbre dans le dernier tiers du IIIe siècle, chantait les exploits des chasseurs et composait des Eglogues. S'il est vrai que le silence soit une opinion, les beaux esprits du temps professaient presque tous le plus tranquille dédain pour ces nouveautés religieuses qui allaient transformer le monde.

Quelques-uns pourtant voyaient le danger, et s'efforçaient d'entraver la propagande chrétienne. De leurs polémiques, aujourd'hui bien oubliées, est née en Afrique la curieuse légende d'Apulée magicien, qui correspond dans ce pays à la légende orientale d'Apollonios de Tyane. Ils avaient remarqué la fascination qu'exerçait sur les foules le surnaturel chrétien, le miracle. Apulée avait été le grand homme de la région; il était fort admiré des lettrés, même des ignorants, pour des raisons différentes, et il avait été compromis dans un procès de magie; l'imagination

1) Eusèbe, *Hist. Eccles.*, IX, 5, 1.
2) Arnobe, II, 5; III, 15.
3) Lactance, *Divin. Instit.*, I, 1, 7.

populaire lui attribuait un pouvoir surhumain, et s'enchantait aux merveilleux récits de son existence romanesque. Les polémistes africains tentèrent d'opposer aux miracles du Christ les miracles d'Apulée. La légende s'est précisée vers la fin du IIIe siècle, car elle apparaît déjà chez Lactance[1]. Elle se développera pendant tout le IVe siècle, et saint Augustin aura encore à la combattre[2].

Par les mêmes préoccupations de polémique religieuse s'explique sans doute la popularité qu'avaient en Afrique les livres hermétiques, surtout le *Poimandrès* ou *Pasteur d'hommes*, et le *Logos Teleios* ou *Discours d'initiation*. Tertullien connaissait déjà Hermès ou Mercure Trismégiste, qu'il appelle « le maître de toutes les sciences de la nature [3] ». Trismégiste est cité encore par Cyprien[4], et très souvent par Lactance[5]; plus tard, il est mentionné par Augustin[6], et par l'auteur africain du livre *Sur les promesses de Dieu*[7]. Nous possédons une traduction ou adaptation latine du *Logos Teleios*, qui porte le titre d'*Asclepius*, et qui est probablement d'origine africaine. Elle est jointe aux œuvres d'Apulée, et est formellement attribuée à cet écrivain par plusieurs manuscrits. On s'accorde cependant à reconnaître qu'elle n'est pas d'Apulée; à en juger par les doctrines philosophiques, surtout par les allusions à la situation respective du paganisme et du christianisme, elle ne saurait être de beaucoup antérieure à Constantin. On la rejette même souvent au IVe siècle, mais en alléguant certains passages qui montrent le polythéisme déjà menacé de mort, et qui sont presque sûrement des interpolations[8]. L'*Asclepius* latin nous paraît dater du temps de Dioclétien. Il a été connu et cité textuellement par Augustin[9]; il paraît avoir été lu jusqu'en Maurétanie[10]. Peut-être a-t-il été déjà entre les mains de Lactance, qui suit le plus souvent un texte grec[11], mais qui se réfère parfois à un texte latin assez voisin du nôtre[12].

L'ouvrage a la forme d'un dialogue entre Mercure Trismégiste et Asclepius; la scène se passe dans un sanctuaire. La

1) Lactance, *Divin. Instit.*, V, 3, 7.
2) Augustin, *Epist.* 136-138; *De civ. Dei*, VIII, 19.
3) Tertullien, *Advers. Valentinian.*, 15. — Cf. *De anima*, 33.
4) Cyprien, *Quod idola dii non sint*, 6.
5) Lactance, *Divin. Instit.*, I, 6; II, 15; IV, 6 et 9; IV, 27; VI, 25; VII, 13 et 18.
6) Augustin, *De civ. Dei*, VIII, 23-24; VIII, 26; etc.
7) *De promissis et praedictionibus Dei*, III, 38, 45.
8) *Asclep.*, 24-25.
9) Augustin, *De civ. Dei*, VIII, 23 et suiv.
10) *De promissis et praedictionibus Dei*, III, 38, 45.
11) Lactance, *Divin. Instit.*, I, 6; IV, 6; VII, 13 et 18.
12) *Ibid.*, VI, 25. — Cf. I, 6, où le texte grec est accompagné d'une interprétation latine.

doctrine est tout empreinte de néo-platonisme ; c'est une synthèse de toutes les croyances religieuses et philosophiques du IIIe siècle, un singulier mélange d'idées helléniques, de rêveries égyptiennes ou orientales, même de conceptions juives et chrétiennes. Le polythéisme s'y retrempe, et s'y déforme, dans le panthéisme et le symbole ; le pouvoir divin du soleil et des astres y contrebalance l'action d'un Dieu créateur ; le déterminisme astrologique n'empêche pas l'auteur de se plaire aux prédications morales, d'affirmer la nécessité d'une régénération, la réalité des récompenses ou des châtiments dans une autre vie. A tout cela se mêlent une vigoureuse apologie du paganisme et les plus violentes attaques contre le christianisme, comme dans le *Pasteur d'hommes,* dont l'auteur n'a pas craint de prêcher à son tour son « Sermon secret sur la montagne ». Qu'il soit ou non Africain d'origine, l'*Asclepius* latin a été très lu en Afrique. Les polémistes païens du pays y trouvaient des armes contre leurs adversaires chrétiens, qui à leur tour s'efforçaient de convertir Mercure Trismégiste en insistant sur les points où il se rapprochait du christianisme.

Ces polémiques et ces attitudes de dédain montrent bien, dans les classes élevées, la persistance des haines et des défiances qui, depuis plusieurs générations, entouraient les communautés chrétiennes. Là-dessus, les lettrés étaient d'accord avec le sentiment populaire. Comme au temps de Tertullien ou de Cyprien, on attribuait tous les maux du pays à la colère des dieux contre l'impiété sacrilège des sectateurs du Christ. Et les événements ne justifiaient que trop le pessimisme des foules. Une fois de plus, la Maurétanie était mise à feu et à sang par les révoltes et les razzias des tribus indigènes. Les *Quinquegentanei* ou Berbères du Djurjura s'étaient soulevés, et, avec eux, les *Babari* du Babor, puis les *Babari transtagnenses*, ceux d'au-delà des chotts. L'insurrection dura près de dix ans, de 289 à 297 ou 298, avec quelques intervalles de paix trompeuse. A plusieurs reprises, le gouverneur de Césarienne, Aurelius Litua, crut avoir dompté les rebelles. Pour étouffer enfin la révolte, l'empereur Maximien dut passer lui-même en Afrique ; il poursuivit les barbares jusque dans l'Atlas et jusqu'aux Syrtes ; puis il déporta ses nombreux prisonniers dans des provinces lointaines de l'Empire[1].

1) *Passio Tipasii*, 1 ; Eusèbe, *Chron. ad. ann.* 289 ; Aurelius Victor, *Caesar.*, 39 ; Eutrope, IX, 23 ; Orose, *Hist.*, VII, 25 ; Eumène, *Orat. pro restaur. schol.*, 21 ; *Panegyr. veter.*, III, 8, 17 ; Corippus, *Johann.*, I, 478. — Cf. Cagnat, *Armée romaine d'Afrique*, p. 59-61 ; Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. II, p. 341-343.

Une série d'inscriptions africaines attestent et la terreur des populations et leur reconnaissance pour les vainqueurs[1]. Aux révoltes s'ajoutaient les guerres civiles : vers 293, un certain Julianus se faisait proclamer empereur à Carthage[2]; quinze ans plus tard, Domitius Alexander allait se constituer en Afrique une façon de royaume indépendant, et, par sa défaite, attirer sur le pays les dévastations systématiques de Maxence. Enfin, des épidémies, des famines, désolaient périodiquement la contrée. La cause de tous ces maux était dans l'impiété des chrétiens : ainsi le voulait la logique populaire. Arnobe et Lactance s'évertueront à déraciner des esprits cet étrange préjugé; un siècle plus tard, Augustin devra s'y attaquer encore dans la *Cité de Dieu*.

On ne saurait douter que la plupart des païens d'Afrique aient applaudi aux nouvelles persécutions. Peut-être même ont-ils contribué à pousser les empereurs dans cette voie : il est à remarquer, en effet, que le séjour de Maximien en Afrique coïncide avec les exécutions dans l'armée locale[3]. Néanmoins, quelque chose était changé depuis un siècle. Pendant la persécution de Dioclétien, comme pendant celles de Dèce et de Valérien, les contemporains ne signalent pas en Afrique d'émeutes populaires contre les chrétiens. Les foules accueillaient avec joie les édits, elles approuvaient les violences, mais elles n'y intervenaient pas directement : elles se contentaient de jouir du spectacle. Si des gouverneurs, comme Anullinus en Proconsulaire et Florus en Numidie, sont accusés d'avoir montré de l'acharnement, les magistrats municipaux appliquèrent les édits avec une modération relative. A Cirta, tout se réduit à une simple perquisition, sans violences. A Abthugni, on voit même le duumvir ménager l'évêque, au point de le compromettre. Malgré les haines populaires et l'antipathie des classes élevées, la persécution garda en Afrique un caractère officiel.

L'ère des violences nouvelles s'ouvre par une série d'exécutions dans l'armée, entre 295 et 299. Il ne s'agit pas, du moins en Afrique, d'une véritable persécution militaire, ni même, comme on l'a dit, d'une sorte d'épuration des corps de troupes, pour en chasser les fidèles. Tout ce que nous constatons, c'est que l'on traduisit devant les tribunaux militaires un certain nombre d'officiers et de soldats, pour refus de service ou contravention aux règlements. Il est probable que, durant la période précédente, un régime de tolérance tacite s'était établi peu à peu

1) *C. I. L.*, VIII, 8924; 9041; 9324; 20836; 21486.

2) Aurelius Victor, *Caesar.*, 39.

3) Voyez notamment la *Passio Tipasii*, 1.

dans l'armée : pour écarter les occasions de scandale et de rébellion, les chefs fermaient les yeux, quand un chrétien se dispensait d'assister à quelque cérémonie religieuse ou entachée d'idolâtrie. Sans doute, les empereurs, qui se préoccupaient d'affermir la discipline, ordonnèrent d'appliquer à la lettre tous les règlements. D'où les révoltes de conscience, les refus de service, et les procès. On signale des exécutions militaires sur plusieurs points de l'Empire : dans les Etats de Galère, en Orient, pendant les années 297 et 298[1] ; dans les Etats de Maximien Hercule, en Italie et en Afrique, entre 295 et 298 ou 299.

D'après les témoignages suspects de certains martyrologes ou de relations rédigées tardivement, on admet d'ordinaire que les poursuites auraient recommencé dans l'armée en 303-304, à la suite des édits de Dioclétien. Ce n'est pas impossible en soi ; mais ce n'est nullement prouvé par les faits particuliers que nous connaissons. Les soldats dont on place le martyre en 303 ou 304, n'ont pas été exécutés comme chrétiens, pour contravention à des édits. Ils ont simplement refusé le service ; on les a donc frappés, eux aussi, en vertu des règlements militaires. La confusion est visible dans les relations qui nous sont parvenues, par exemple, dans la *Passio Fabii*, où l'auteur évidemment a brouillé la chronologie. Suivant son récit, Galère « envoie à ses associés, par l'intermédiaire du diable, un rescrit funèbre, ordonnant que saint Fabius soit tiré du camp des chrétiens et contraint au sacrilège de l'encens idolâtre[2] ». Puis il n'est plus question de sacrifice. Le narrateur, qui connaissait surtout la persécution de 303, a voulu y rattacher le martyre de Fabius, qui, selon toute apparence, était bien antérieur. Même observation pour la *Passio Tipasii*. Afin de justifier la date qu'il adoptait, le rédacteur a été obligé de supposer qu'un des articles de l'édit de Dioclétien et Maximien rappelait les vétérans sous les drapeaux[3] : assertion toute gratuite, et même absurde, que rien n'autorise à prendre au sérieux. Des méprises du même genre se sont produites très probablement pour les autres soldats qu'on fait mourir en 303-304. Pour aucun d'entre eux, cette date n'est attestée par un document digne de foi. Nous croyons donc qu'il faut reculer tous ces martyres jusqu'à la période 295-299, celle des procès authentiques contre les soldats chrétiens.

En Afrique, la série des exécutions militaires commence dès 295. Le 12 mars de cette année, le conscrit Maximilianus est amené par son père à Theveste, devant la commission de recru-

1) Eusèbe, *Hist. Eccles.*, VIII, 1, 7 ; 4, 2 et 18.

2) *Passio Fabii*, 2.

3) *Passio Tipasii*, 4.

tement que préside le proconsul; il refuse catégoriquement le service, et est condamné à mort[1]. Deux ou trois ans plus tard, le centurion Marcellus est martyrisé à Tingi, le 30 octobre[2], et, un mois après, le 3 décembre, le greffier militaire Cassianus[3]. Comme nous venons de le montrer, c'est sans doute en ces années-là qu'on doit placer l'exécution de Fabius à Caesarea, le 31 juillet[4], et celle de Tipasius à Tigava, le 11 janvier[5]. Vers le même temps, croyons-nous, succombèrent des soldats maures qui servaient en Italie dans les armées de Maximien : Victor, à Milan; Nabor et Felix, à Milan ou à Lodi[6].

Ce n'étaient là, malgré tout, que des cas particuliers, des mesures maladroites, inspirées par le souci de rétablir la discipline militaire. En 303 s'ouvre une persécution systématique et générale, née d'une pensée politique, comme autrefois celles de Dèce et de Valérien. A leur tour, effrayés des progrès du christianisme, Dioclétien et Maximien crurent qu'ils pourraient en venir à bout par la proscription; c'est pour cela qu'ils cédèrent aux instances de Galère, et se décidèrent froidement à traquer les chrétiens dans leurs Etats. Ils espérèrent d'abord arriver à leurs fins sans verser le sang[7]. Un premier édit, promulgué par Dioclétien à Nicomédie le 24 février 303, et un peu plus tard dans les Etats de Maximien, stipula l'interdiction des assemblées, la destruction des églises et des livres saints, la confiscation des biens, la dégradation des hommes libres, la suppression de l'affranchissement pour les esclaves[8]. Quelques mois après, vers le milieu de l'année, un second édit ordonna d'emprisonner tous les chefs d'Eglise[9]; et un troisième, de les contraindre à sacrifier aux dieux, sous peine de tortures[10]. Le 20 novembre, à l'occasion de ses *Vicennalia*, Dioclétien proclama une amnistie; et de nombreux fidèles furent remis en liberté, au moins dans les pays d'Orient[11]. Enfin, au printemps de 304, un quatrième édit, lancé d'abord par Galère, puis adopté par Maximien et ratifié par le Sénat le 22 avril, enjoignit de faire sacrifier sans distinction tous les chrétiens, sous peine de mort[12].

Les documents africains nous fournissent des indications intéressantes sur la promulgation des édits dans la région, et sur

1) *Acta Maximiliani*, 1-3.
2) *Acta Marcelli*, 3.
3) *Passio Cassiani*, 2.
4) *Passio Fabii*, 10-11.
5) *Passio Tipasii*, 8.
6) *Martyr. Hieronym.*, II id. mai.
7) Lactance, *De mort. persec.*, 11.
8) *Ibid.*, 13; Eusèbe, *Hist. Eccles.*, VIII, 2, 4; *De martyr. Palaest.*, prooem., 1.
9) Eusèbe, *Hist. Eccles.*, VIII, 2, 5; 6, 8.
10) *Ibid.*, VIII, 6, 10.
11) Eusèbe, *De martyr. Palaest.*, 2, 4; Lactance, *De mort. persec.*, 17.
12) Eusèbe, *Hist. Eccles.*, IX, 9, 4; *De martyr. Palaest.*, 3, 1; *Passio Savini*, 1.

les mesures prises pour l'exécution. Les gouverneurs de provinces reçurent leurs instructions par des lettres impériales, auxquelles étaient jointes des copies de l'édit[1]. A leur tour, les gouverneurs transmirent leurs ordres aux magistrats municipaux. On nous dit qu'à Abthugni « l'*Officium* veillait à ce que, par ordre du proconsul, tout le monde sacrifiât et livrât les Ecritures, conformément à la loi sacrée[2]. » Ailleurs nous lisons : « Ordre fut donné, dans les colonies et les cités, aux chefs et aux magistrats, à chacun dans sa localité, de se faire remettre les livres divins de la main des évêques et des prêtres[3] ». Le premier soin des autorités municipales fut de faire connaître l'édit à leurs concitoyens, par les moyens ordinaires de publicité. Nous savons, par exemple, que « l'édit fut affiché dans la cité de Thibiuca, le jour des nones de juin », c'est-à-dire le 6 juin 303[4]. Le même édit fut affiché à Zama et à Furni, suivant un témoin oculaire[5].

Restait l'exécution. Les gouverneurs intervinrent en personne dans quelques localités, au moins pendant la dernière période des poursuites. Le 30 juillet 304, le proconsul Anullinus était à Thuburbo; il contraignit à sacrifier la plupart des chrétiens d'un grand domaine, et condamna ceux qui refusaient d'obéir[6]. Le 5 décembre de la même année, il se trouvait à Theveste, où il fit exécuter Crispina[7]. De même, le légat de Numidie, Florus, se rendit à Mascula, où il somma l'évêque Donatus de lui remettre les Ecritures et de sacrifier[8]. Mais c'est là une procédure exceptionnelle. Généralement les gouverneurs laissèrent agir les autorités locales. Le plus souvent, comme à Thibiuca, à Cirta, à Rusicade, c'est le *curator* de la cité qui fut chargé des perquisitions[9]; parfois, ce fut un duumvir, comme à Abthugni[10]. Ces magistrats avaient soin, d'ailleurs, de se faire accompagner par des greffiers et autres employés de l'*Officium*[11], même par des soldats[12]. A Tigisi, le *curator* et l'*ordo* ou conseil municipal déléguèrent chez l'évêque un *beneficiarius* et un centurion[13]. Quand les chrétiens obéissaient, on saisissait leurs livres avec

1) *Acta Munati Felicis*, p. 187 Ziwsa; *Acta purgat. Felicis*, p. 198-199 ; *Passio Felicis*, 1; *Acta Saturnini*, 1 Ruinart; *Passio Maximae*, 1-2; *Acta Crispinae*, 1; *Passio Tipasii*, 4.

2) *Acta purgat. Felicis*, p. 198-199.

3) *Passio Felicis*, 1.

4) *Ibid.*, 1.

5) *Acta purgat. Felicis*, p. 199.

6) *Passio Maximae*, 1.

7) *Acta Crispinae*, 1-2.

8) Augustin, *Contra Crescon.*, III, 27, 30.

9) *Passio Felicis*, 1; *Acta Munati Felicis*, p. 186; Augustin, *Contra Crescon.*, III, 27, 30.

10) *Acta purgat. Felicis*, p. 199.

11) *Acta Munati Felicis*, p. 186.

12) *Acta Saturnini*, 2 Ruinart.

13) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 13, 25; *Contra Gaudent.*, 37, 47; *Contra Crescon.*, III, 27, 30.

les objets du culte, et l'on dressait procès-verbal[1]; on brûlait parfois l'église[2]. Si l'évêque ou les fidèles refusaient de s'incliner devant les ordres des empereurs, on les arrêtait, et on les soumettait à un interrogatoire ; puis les magistrats locaux, avec le dossier de l'affaire[3], les envoyaient au gouverneur de la province, qui devait décider du sort des prisonniers. C'est ainsi que Felix de Thibiuca et les chrétiens d'Abitina furent conduits et emprisonnés à Carthage[4].

Les Africains, malgré l'existence des quatre édits, distinguaient seulement deux périodes dans la persécution de Dioclétien : la période des perquisitions, *dies traditionis*, ou, comme l'appelle Augustin, *persecutio codicum tradendorum*[5], et la période des sacrifices, *dies turificationis*[6]. Pendant la première, les magistrats perquisitionnèrent avec beaucoup d'ardeur et de conscience. Dans bien des cités numides, on se contenta, semble-t-il, de brûler les Ecritures[7]. Dans certaines villes de Proconsulaire ou de Byzacène, après les saisies, on détruisit les basiliques[8]. Mais ce vandalisme anticipé, d'ailleurs conforme aux prescriptions impériales, paraît avoir été exceptionnel ; la plupart des églises avaient été seulement confisquées, et elles furent rendues après la paix. On ne mentionne pas alors de violences illégales contre les personnes. Si l'on arrêta l'évêque de Thibiuca, c'est qu'il refusait de remettre les livres saints[9]. Quant à l'article de l'édit qui interdisait les assemblées, il ne fit, à notre connaissance, qu'un groupe de victimes, les martyrs d'Abitina[10]. Pendant la seconde période des poursuites, la période des sacrifices sous peine de mort, on dirait que le zèle des magistrats du pays s'était beaucoup ralenti. Rien ne prouve que beaucoup de chrétiens aient été martyrisés alors en Afrique pour refus de sacrifices : on ne peut l'affirmer que pour Maxima, Donatilla et Secunda à Thuburbo[11], pour Crispina à Theveste[12], et pour les martyrs de Mileu[13].

De tous ces faits l'on peut tirer une conclusion historique sur l'état des esprits et sur le degré d'empressement qu'on mit à appliquer les divers édits dans les provinces africaines. Les autorités locales et l'opinion publique accueillirent avec faveur le pre-

1) *Acta Munati Felicis*, p. 186 et suiv.
2) *Acta purgat. Felicis*, p. 199.
3) *Acta Saturnini*, 3 Ruinart.
4) *Passio Felicis*, 4 ; *Acta Saturnini*, 4 Ruinart.
5) Augustin, *Contra Crescon.*, III, 26, 29.
6) *C. I. L.*, VIII, 6700.
7) *Acta Munati Felicis*, p. 186 ; Augustin, *Contra Crescon.*, III, 27, 30.
8) *Acta purgat. Felicis*, p. 199.
9) *Passio Felicis*, 2-4.
10) *Acta Saturnini*, 2 et 5 Ruinart.
11) *Passio Maximae*, 2-5.
12) *Acta Crispinae*, 1.
13) *C. I. L.*, VIII, 6700.

mier édit. On l'exécuta aussitôt, mais avec des nuances dans l'interprétation des différents articles : on s'acharna partout contre les livres saints, accidentellement contre les basiliques, rarement contre les personnes. Le deuxième et le troisième édit de Dioclétien, qui sont mentionnés seulement dans des textes relatifs à l'Orient, semblent être restés lettre morte en Afrique, et même n'y avoir pas été promulgués. En effet, l'on n'y trouve pas trace de mesures particulières contre les chefs d'Eglise : les évêques frappés alors ont été poursuivis, non comme évêques, non pas même pour refus de sacrifier, mais pour refus de livrer les Ecritures, donc en vertu des prescriptions antérieures. Quant au quatrième édit, celui de 304 sur les sacrifices, il a été appliqué en Afrique, mais accidentellement : trois fois, à notre connaissance. On doit évidemment tenir compte de l'inconnu, de toutes les victimes oubliées, ou égarées dans les martyrologes. Cependant, nos calculs ont pour base un ensemble imposant de documents authentiques, dont beaucoup sont des procès-verbaux du temps : on est donc tenté de conclure que la persécution, d'abord bien accueillie des païens d'Afrique, vivement menée partout en 303 par les autorités locales, surtout contre les Ecritures, s'est peu à peu ralentie d'elle-même, à mesure que les édits devenaient plus violents, et, après les choses, menaçaient les personnes. Cette constatation s'accorde bien avec ce que nous savons d'autre part sur les sentiments des païens d'Afrique en ces temps-là : on détestait encore assez les chrétiens pour les maudire et les persécuter, assez peut-être pour désirer leur mort, mais non pour les frapper soi-même.

La procédure adoptée, comme les sentiments des acteurs et des spectateurs de la persécution, en éclairent beaucoup la marche capricieuse. Nous nous contenterons ici d'en marquer les étapes, et de noter brièvement les incidents principaux dans les différentes provinces africaines.

A Carthage et en Proconsulaire, nous voyons à l'œuvre le proconsul, ce terrible Anullinus qui dans la littérature martyrologique du Moyen Age est devenu le type par excellence du magistrat persécuteur, le bourreau légendaire. Dans les relations apocryphes, il a le don d'ubiquité : au même moment, il est en Afrique et en Italie, à Carthage et à Milan, à Ancône et à Lucques. Il a aussi le don du rajeunissement : il persécute sous Néron, il persécute sous Valérien et Gallien, comme sous Dioclétien et Maximien. Il est le Juif errant de la persécution. On a tellement chargé sa mémoire que, pour rétablir l'équilibre, on devrait le réhabiliter à demi. En réalité, les pièces authentiques

ne le montrent pas si altéré de sang. Ecartons les interrogatoires de Thuburbo et de Theveste, où le juge n'est brutal que dans les passages interpolés[1]. Sur le rôle d'Anullinus à Carthage, nous avons un témoignage contemporain et irrécusable : celui de sa première victime, l'évêque de Carthage. Or le proconsul que nous peint Mensurius n'a rien d'un bourreau : ce magistrat sait que les chrétiens, lors des perquisitions, ont joué ses agents et se sont tirés d'affaire à bon compte; des fanatiques le pressent de recommencer les perquisitions, et il refuse[2]. De même, dans le procès des martyrs d'Abitina, il y a autre chose que les tortures traditionnelles : le juge cherche d'abord à ramener ces obstinés; repoussé par les hommes, il s'efforce de sauver les femmes[3]; et quand on amène devant lui un enfant, qui est accusé lui aussi, le magistrat laisse voir un fond de bonhomie, il affecte de ne pas prendre le cas au sérieux, il plaisante, il rit, et d'un rire qui n'a rien de bien méchant[4]. Voilà un Anullinus qui n'annonce guère celui de la légende; et c'est probablement le seul vrai, puisque c'est celui des seuls documents authentiques. La cruauté apparente du fonctionnaire était dans les circonstances, dans la nécessité d'appliquer une loi cruelle, beaucoup plus que dans l'homme.

Ce que les chrétiens, après la persécution, ne pouvaient pardonner à ce proconsul, c'était peut-être, tout simplement, le succès de sa politique, c'est-à-dire leur faiblesse passée, toutes les défections de leurs frères. Chargé par les empereurs de surveiller l'exécution de l'édit en Proconsulaire, Anullinus manœuvra si bien que, par intimidation ou persuasion, il obtint partout d'innombrables apostasies. Il l'a remarqué lui-même, non sans orgueil, dans le procès de Theveste, à la fin de 304. Quand il somme Crispina de sacrifier, il ajoute : « Toute l'Afrique l'a fait, et tu le sais »[5]. Là-dessus, Anullinus serait d'accord avec saint Optat, s'il avait dit plus modestement : « *Presque toute* l'Afrique l'a fait. » Voici, en effet, ce que nous apprend Optat, à propos du concile de 312 : « En ce temps-là il n'y avait pas de raison de rougir; car, à l'exception de quelques catholiques, tout le monde avait péché; et c'était comme une espèce d'innocence que cette complicité dans le crime »[6]. Voici encore, chez le même auteur, un tableau de la persécution de Dioclétien en Afrique : « Alors, dit-il, des gouverneurs impies déclarèrent la

1) *Passio Maximae*, 2-3; 5; *Acta Crispinae*, 1.
2) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 13, 25.
3) *Acta Saturnini*, 16 Ruinart.
4) *Ibid.*, 17.
5) *Acta Crispinae*, 1.
6) Optat, I, 20.

guerre au nom chrétien. Parmi eux, dans la Province Proconsulaire, il y a soixante ans et plus, était Anullinus ; en Numidie, Florus. Tout le monde sait ce qu'accomplit leur artificieuse cruauté. Alors sévissait la guerre déclarée aux chrétiens. Dans les temples des démons le diable triomphait, les autels fumaient de parfums immondes. Comme tous les renégats ne pouvaient approcher des sacrifices sacrilèges, on était forcé de placer partout de l'encens ; tout lieu était un temple pour le crime. Alors se déshonoraient des vieillards presque mourants ; on souillait l'enfance ignorante ; les tout petits étaient apportés par leurs mères pour le sacrilège ; les parents étaient contraints à des parricides non sanglants. D'autres étaient forcés de renverser les temples du Dieu vivant ; d'autres, de nier le Christ ; d'autres, de brûler les lois divines ; d'autres, d'offrir de l'encens »[1]. On ne saurait douter que l'édit de Dioclétien, comme autrefois celui de Dèce, ait amené une grande déroute dans le camp des chrétiens d'Afrique. A l'appui des affirmations d'Optat, nous pouvons citer bien des faits précis et bien des noms. Beaucoup d'autres fidèles ont évité l'apostasie par la fuite ou d'ingénieux stratagèmes. Mais l'on doit se hâter d'ajouter que les Églises locales ont eu aussi de nombreux martyrs.

A Carthage, où commença sans doute la persécution, le proconsul ordonna de perquisitionner dans les salles de réunion des fidèles. Mais l'évêque avait pris ses mesures ; dans la *Basilica Novarum*, au lieu de livres saints, on ne saisit que des ouvrages d'hérétiques[2]. C'était faire d'une pierre deux coups ; et cet évêque de Carthage devait être un homme d'esprit. Tel fut l'avis du proconsul, qui jugea inutile de recommencer les perquisitions. Il est vrai que des chrétiens mécontents accusèrent Mensurius d'avoir livré réellement des Écritures[3]. Mais l'accusation ne devait pas être bien sérieusement fondée ; car les ennemis de l'évêque n'osèrent pas la soutenir jusqu'au bout. L'attitude du proconsul en cette affaire des perquisitions laisse supposer que la persécution ne fut pas très vive à Carthage. Il est vraisemblable cependant que plusieurs chrétiens de cette ville ont été mis à mort : peut-être faut-il rapporter à ce temps les martyres d'Agileus, le 25 janvier[4] ; du diacre Catulinus, le 15 juillet[5] ; de Restituta, le 17 mai[6]. L'exemple des vrais martyrs suscita une

1) Optat, III, 8.
2) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 13, 25.
3) *Ibid.*, III, 13, 25 ; *Acta Saturnini*, 17 Baluze.
4) *Kal. Carth.*, VIII K. feb. ; Possidius, *Indic. Augustin.*, 9.
5) *Kal. Carth.*, id. iul. ; *Martyr. Hieronym.*, id. iul.
6) *Acta Restitutae*, 1-2.

pléiade de pseudo-martyrs, dont l'évêque blâma ouvertement la conduite, et dont il défendit d'honorer la mémoire. Des chrétiens se dénonçaient eux-mêmes, comme possédant des livres saints, qu'ils refusaient ensuite de remettre. Parmi ces martyrs pressés étaient, nous dit-on, des criminels, des débiteurs du fisc, qui voulaient en finir avec la vie, même des aventuriers ou des paresseux, qui voyaient là une industrie : ils se faisaient emprisonner pour recevoir l'argent ou les douceurs que les fidèles prodiguaient à leurs frères prisonniers[1]. Le vulgaire ne voulait point distinguer entre les motifs ; ce fut la cause de bien des malentendus entre l'évêque et une partie de la communauté[2].

Outre ces chrétiens de la ville, la prison de Carthage renfermait en février 304 un grand nombre de fidèles arrêtés dans d'autres cités de Proconsulaire : « Il arrivait au même endroit, nous dit un chroniqueur, il arrivait, des diverses parties de la Province, d'autres confesseurs en grand nombre. Parmi eux, des évêques, des prêtres, des diacres, des clercs de tout rang, qui, en invoquant la loi du Seigneur, célébraient avec fermeté et vaillance l'assemblée liturgique et eucharistique, ou qui, défendant contre les flammes de l'incendie les Ecritures du Seigneur et les divins Testaments, s'offraient eux-mêmes aux feux et aux tourments divers, à la façon des Macchabées, pour les lois divines[3] ». Nous connaissons différents épisodes de la persécution dans l'intérieur de la Proconsulaire. A Thibiuca, le 6 juin 303, le *curator* de la cité vint saisir les livres saints des chrétiens ; ne trouvant pas l'évêque, il somma les clercs d'obéir ; sur leur refus, il arrêta un prêtre et deux lecteurs. Le lendemain, l'évêque revint, et fut à son tour arrêté ; on l'envoya à Carthage, où, le 24 juin, il subit un interrogatoire devant le proconsul[4] ; il fut plus tard martyrisé, en Italie suivant la légende. D'autres évêques de la province furent accusés d'avoir livré les Écritures : par exemple, Maurus, évêque d'Utique[5] ; Novellus de Thisica, et Faustinus de Thuburbo[6].

Parmi les apostats, on cite encore Fundanus, évêque d'Abitina. Il remit les livres saints, que le magistrat ordonna de brûler sur le forum ; au milieu de l'opération éclata miraculeusement un violent orage, qui éteignit le feu et dévasta la région[7]. Cinquante chrétiens d'Abitina rachetèrent par leur héroïsme la faiblesse de

1) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 13, 25.
2) *Ibid.*, III, 13, 25 ; *Acta Saturnini*, 17 et 20 Baluze.
3) *Acta Saturnini*, 16 Baluze.
4) *Passio Felicis*, 1-4.
5) *Acta purgat. Felicis*, p. 201 Ziwsa.
6) Augustin, *Post Collat. ad Donatist.*, 22, 38.
7) *Acta Saturnini*, 3 Ruinart.

leur évêque; malgré la défense de l'empereur, ils se réunirent pour célébrer le culte; on les arrêta, et on les conduisit à Carthage, où, le 12 février 304, ils comparurent devant le proconsul; puis on les oublia en prison, où ils moururent de faim, non sans avoir lancé un manifeste retentissant contre les renégats[1]. En juillet 304, dans la *Possessio Cephalitana*, près de Thuburbo, presque tous les fidèles apostasièrent, et « parmi eux, les prêtres, les diacres, avec tout le clergé »[2]. Seules, deux femmes osèrent résister, Maxima et Donatilla; elles furent martyrisées le 30 juillet, avec Secunda, une jeune fille de Thuburbo[3]. Peut-être doit-on aussi placer au temps de Dioclétien divers martyrs de Proconsulaire, que nous connaissons par le calendrier de Carthage ou d'autres textes : l'évêque Quadratus, le 20 août[4]; des martyrs de Maxula (22 juillet)[5], de Membressa (9 février)[6], de Tuniza[7], d'Uzali (16 mai)[8]; les *Carterienses martyres* (2 février)[9] et les *Volatini martyres* (17 octobre)[10].

Pour la Byzacène, nos renseignements sont beaucoup plus pauvres. A Abthugni, à Zama, à Furni, on détruisit les basiliques et l'on brûla les livres saints[11]. Felix, évêque d'Abthugni, fut accusé d'avoir remis lui-même les Ecritures; mais il se justifia plus tard, et prouva qu'il était alors absent[12]. C'est probablement sous Dioclétien qu'ont succombé divers martyrs d'Hadrumète, connus seulement par des documents suspects ou de seconde main : l'évêque Innocentius, le 7 mai[13]; les « Douze Frères », le 1er septembre[14]; et d'autres, le 21 février[15]. Au même temps appartiennent peut-être des martyrs que mentionne une inscription de Thelepte[16]. Nous ne savons rien sur la persécution en Tripolitaine.

En Numidie, l'exécution des édits fut surveillée par le légat Florus, gouverneur de la province, sauf dans la partie de la Numidie ecclésiastique qui relevait civilement de la Proconsulaire. Florus a, comme Anullinus, une très mauvaise réputation. Nous n'avons de raisons décisives ni pour charger ni pour défendre sa

1) *Acta Saturnini*, 2-17 Ruinart; 2-20 Baluze.
2) *Passio Maximae*, 1.
3) *Ibid.*, 2-6.
4) *Kal. Carth.*, XIII K. sept.; Possidius, *Indic. Augustin.*, 9.
5) *Kal. Carth.*, XI K. aug.; Augustin, *Serm.* 283.
6) *Martyr. Hieronym.*, V id. feb.
7) *Ibid.*, K. sept.; VIII id. nov.
8) *De miraculis sancti Stephani*, I, 2.
9) *Kal. Carth.*, IV non. feb.; Possidius, *Indic. Augustin.*, 9.
10) *Kal. Carth.*, XVI K. nov.; Augustin, *Serm.* 156.
11) *Acta purgat. Felicis*, p. 199 Ziwsa.
12) *Ibid.*, p. 199 et 204; Optat, I, 27.
13) *Acta Sanctorum*, mai., t. II, p. 138.
14) *Martyr. Hieronym.*, K. sept; *Acta Sanctorum*, septembr., t. I, p. 129.
15) *Martyr. Hieronym.*, IX K. mart.
16) *C. I. L.*, VIII, 11270.

mémoire. Saint Optat le traite assez durement[1]. Mais une des principales victimes du légat en 303 ou 304 se portait fort bien en 305. Donatus, évêque de Mascula, répond alors aux questions indiscrètes de son primat : « Tu sais comme Florus m'a cherché pour me faire sacrifier. Dieu ne m'a pas abandonné entre ses mains, mon frère »[2]. En fait, on ne peut citer un seul chrétien qui ait été condamné directement par Florus ; on n'a donc aucun moyen de juger s'il a mérité sa réputation de cruauté. Il est probable que le tort principal de cet officier a été de mener la persécution trop militairement, comme son prédécesseur de 259. Florus était d'ailleurs un païen convaincu, aussi dévoué aux dieux qu'aux empereurs. A Thamugadi, nous le voyons consacrer trois autels : l'un à Jupiter, protecteur de Dioclétien ; le second à Hercule, protecteur de Maximien ; le troisième à Mars, protecteur de Galère[3].

Les apostasies furent nombreuses dans le pays numide, quoique les intéressés aient cherché à donner le change. Le primat de la province, dans une lettre à son collègue de Carthage, « racontait ce qu'avaient fait les persécuteurs en Numidie ; il citait ceux qui avaient été arrêtés, qui n'avaient pas voulu livrer les saintes Ecritures, et qui, après avoir souffert bien des maux, avaient été torturés et tués par les plus cruels supplices ; il recommandait de les honorer pour les mérites de leur martyre, et il les louait de n'avoir pas livré les saintes Ecritures »[4]. Malheureusement, nous ne connaissons aucun de ces chrétiens héroïques, et le témoignage même est assez suspect. L'auteur de cette lettre, Secundus de Tigisi, n'avait assurément rien d'un héros. Il prétendait avoir répondu aux officiers chargés des perquisitions à Tigisi : « Je suis chrétien et évêque, non un traître » ; et cependant, après cette fière réponse, il n'avait pas été inquiété. Saint Augustin montre toute l'invraisemblance de ce récit[5]. Et en effet, au lendemain de la persécution, dans une réunion d'évêques, Secundus fut accusé formellement d'avoir faibli comme les autres ; il ne répliqua rien et parla d'autre chose[6].

Les évêques numides du temps semblent n'avoir pas eu la vocation du martyre. Dans l'Église de Cirta, le 19 mai 303, l'évêque Paulus, entouré de tout son clergé, assistait aux saisies ; il ne protesta que très mollement, et il finit par capituler sur tous les

1) Optat, III, 8.
2) Augustin, *Contra Crescon.*, III, 27, 30.
3) *C. I. L.*, VIII, 2345-2347.
4) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 13, 25.
5) *Ibid.*, III, 13, 25-27 ; *Contra Gaudent.*, I, 37, 47.
6) Optat, I, 14 ; Augustin, *Contra Crescon.*, III, 27, 30.

points[1]. Parmi les évêques qui livrèrent les Ecritures, on cite encore Donatus de Calama, Victor de Rusicade, Donatus de Mascula, Marinus d'Aquae Thibilitanae, Purpurius de Limata, et un certain Menalius, qui, dans les cas difficiles, se tirait d'affaire en se souvenant qu'il avait mal aux yeux[2].

La Numidie a eu pourtant ses martyrs pendant la persécution de Dioclétien. Le 5 décembre 304, dans la ville de Theveste, qui dépendait alors de la Proconsulaire civile, Anullinus fit exécuter Crispina, une grande dame de Thagora[3]. A Milev, « sous le gouvernement de Florus », succombèrent plusieurs chrétiens dont le souvenir nous a été conservé par une inscription de Rouffach[4]. Au même temps appartiennent probablement divers martyrs d'Hippone, l'évêque Leontius[5], les *Viginti martyres*[6], d'autres encore[7] ; des martyrs de Lambèse (23 février)[8] ; plusieurs groupes de martyrs « de Numidie » ou « de Gétulie »[9] ; enfin la plupart des martyrs mentionnés par des inscriptions d'Aquae Caesaris, de Calama, d'Henchir-el-Hamacha, d'Henchir-el-Guiz, d'Henchir-el-Beger, d'Aïn-Ghorab, de Vazaivi, d'Henchir-Taghfaght, de Dalaa, d'El-Hassi, d'Aïn-Regada, de Rusicade[10]. Cependant, ce ne sont là que des hypothèses : Crispina et les martyrs de Milev sont en Numidie les seules victimes des persécutions qui datent sûrement de cette période.

Pour les Maurétanies, nous n'avons aucune donnée précise sur l'application des édits. De curieuses relations nous renseignent sur les poursuites dans l'armée vers 297-298 ; mais nul récit contemporain ne nous est parvenu sur la persécution de 303-304. Il n'y a presque rien à tirer, pour l'historien, de narrations tardives et à demi-légendaires, comme les *Acta Marcianae* ou la *Passio Arcadii*. Notons cependant qu'à Caesarea sous Dioclétien, comme à Carthage sous Septime Sévère, les Juifs excitaient les païens contre les chrétiens : ils insultent Marciana, et exigent son supplice[11]. Caesarea, la capitale de la Maurétanie Césarienne, fut témoin de plusieurs martyres : ceux de Marciana (9 janvier), d'Arcadius (12 janvier), de Severianus et

1) *Acta Munati Felicis*, p. 186 et suiv. Ziwsa.
2) Optat, I, 13 ; Augustin, *Contra Crescon.*, III, 26-27, 29-30.
3) *Acta Crispinae*, 2.
4) *C. I. L.*, VIII, 6700.
5) Augustin, *Epist.* 29 ; *Serm.* 262, 2.
6) Id., *Serm.* 325 ; *De civ. Dei*, XXII, 8, 9.
7) *Martyr. Hieronym.*, XVII K. dec.
8) *Ibid.*, VII K. mart.
9) *Ibid.*, IV K. mai. ; XIV K. iun. ; IV K. iun.
10) *C. I. L.*, VIII, 2220 ; 5352 ; 5664-5665 ; 10686 ; 16743 ; 17608 ; 17614 ; 17653 ; 17714 ; 18656 ; 19913 ; *Bull. du Comité*, 1895, p. 76 ; *Rec. de Constantine*, XXVII, 1892, p. 322 et 352.
11) *Acta Marcianae*, 4-5.

Aquila (23 janvier), de Theodota et de ses fils (2 août)[1]. D'autres exécutions eurent lieu sans doute dans la ville de Sitifi, capitale de la Maurétanie Sitifienne[2]. Enfin, l'on doit probablement rapporter à ce temps plusieurs des martyrs « de Maurétanie » que cite le Martyrologe Hiéronymien[3], et beaucoup de ceux dont on lit les noms dans des inscriptions d'Aïn-el-Ksar, de Mesloug, d'Aïn-Melloul, de Tixter, d'Oppidum Novum, de Cartenna, de Castellum Tingitanum[4]. Malgré tout, les renseignements certains sur l'histoire de la dernière persécution en Maurétanie, se réduisent à presque rien.

Si l'on considère d'ensemble toutes nos données sur l'application des édits de Dioclétien dans les différentes provinces africaines, on constate à la fois beaucoup de défections et beaucoup de martyres[5]. On en peut conclure évidemment que la persécution, en Afrique, a été générale et très vive, sinon partout très sanglante. Elle a été relativement courte : à notre connaissance, elle ouvre en mai 303, multiplie les perquisitions et les poursuites jusqu'à la fin de cette même année, puis s'apaise insensiblement, et ne fait que peu de victimes au cours de l'année suivante. La dernière exécution connue est celle de Crispina à Theveste, le 5 décembre 304. La persécution avait complètement cessé dès les premiers mois de 305[6]. Sans que les édits eusssent été officiellement rapportés, l'Afrique chrétienne bénéficia d'une tolérance de fait.

Aussitôt l'on voit se reconstituer les Eglises locales. L'évêque de Cirta étant mort, la communauté de cette ville songe à lui donner un successeur ; après bien des intrigues, on élit le sous-diacre Silvanus[7]. Pour ordonner Silvanus, plusieurs évêques de Numidie se réunissent à Cirta, sous la présidence de leur primat, le 5 mars 305. Avant de procéder à l'ordination, ils entreprennent leur examen de conscience; des confessions attristantes, une scène de violence, les menaces d'un des assistants, décident le président, lui-même suspect, à jeter un voile sur le passé[8].

Pendant les années suivantes, la paix religieuse ne semble

1) *Acta Marcianae*, 1 ; *Passio Arcadii*, 1 ; Zénon de Vérone, *Serm.*, II, 18 ; *Martyr. Hieronym.*, X K. feb. ; IV non. aug.

2) *C. I. L.*, VIII, 8631-8632.

3) *Martyr. Hieronym.*, XV K. april. ; IX K. april. ; III id. april. ; XVI K. mai. ; XII K. iun. ; XVI K. nov. ; IV non. dec.

4) *C. I. L.*, VIII, 9692 ; 9716-9717 ; 20572-20573 ; 20600 ; 21519 ; *Bull. du Comité*, 1897, p. 573, n. 47 ; 1899, p. 454, n. 6 ; *Bull. des Antiquaires de France*, 1902, p. 287.

5) Cf. Eusèbe, *Hist. Eccles.*, VIII, 6, 10.

6) Optat, I, 14 ; Augustin, *Contra Crescon.*, III, 26, 29 ; Eusèbe, *De martyr. Palaest.*, 13.

7) *Gesta apud Zenophilum*, p. 192 et suiv. Ziwsa.

8) Optat, I, 14 ; Augustin, *Contra Crescon.*, III, 27, 30.

pas avoir été troublée dans le pays. Les chrétiens durent sans doute cette tranquillité aux révolutions politiques. Dans l'automne de 306, Maxence avait fait reconnaître en Afrique son autorité[1]. En juin 308, Domitius Alexander, vicaire d'Afrique, fut proclamé empereur à Carthage, où il régna trois ans[2]. Au printemps de 311, Alexander fut vaincu et mis à mort par un lieutenant de Maxence, qui ordonna de piller Carthage, Cirta, bien d'autres villes, et de dévaster systématiquement la contrée[3]. L'Afrique fut alors si cruellement traitée que, l'année suivante, pour gagner le cœur des Africains, il suffit à Constantin de leur envoyer la tête de Maxence.

Quoi qu'on en ait dit, rien n'autorise à supposer que Maxence ait recommencé en Afrique les poursuites contre les chrétiens, comme Galère, Maximin Daïa et Licinius en Orient[4]. Le seul fait connu relève exclusivement de la politique. Un diacre de Carthage, un certain Felix, venait d'écrire, sous forme de lettre, un violent pamphlet contre l'empereur. Poursuivi par les autorités, le diacre se réfugia dans la maison de son évêque. Sommé de livrer l'accusé, Mensurius refusa. Sur un rapport du proconsul, Maxence manda auprès de lui l'évêque de Carthage. Mensurius dut se rendre à Rome ; mais il gagna sa cause, et fut autorisé à retourner en Afrique[5]. Evidemment, la religion est étrangère à cette affaire, où l'on a voulu voir un épisode d'une persécution.

Maxence est même l'auteur du premier édit de tolérance qui ait proclamé officiellement en Afrique la paix religieuse, rétablie en fait depuis six ans. Saint Optat nous dit que « la tempête de la persécution fut alors définitivement apaisée et terminée. Sur l'ordre de Dieu, Maxence envoya un édit de tolérance, et la liberté fut rendue aux chrétiens[6] ». Il est d'ailleurs presque certain que cet édit fut inspiré uniquement par l'intérêt politique : se voyant menacé par Constantin, qui avait gagné les chrétiens de Gaule en proclamant dès 306 la liberté du culte[7], Maxence essaya, par une mesure analogue, de rallier les fidèles de Rome et d'Afrique. Mais le résultat n'en était pas moins acquis. La

1) Maurice, *Bull. des Antiquaires de France*, 1901, p. 322.

2) Aurelius Victor, *Caesar.*, 40 ; Zosime, *Hist.*, II, 12-14. — Cf. Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. II, p. 153-158 ; Maurice, *Bull. des Antiquaires de France*, 1901, p. 322 ; *Mémoires des Antiquaires de France*, t. LXI, 1900, p. 9 ; *Atelier de Carthage*, p. 22.

3) *Panegyr. veter.*, X, 31. — Cf. Cagnat, *Armée romaine d'Afrique*, p. 64 ; Maurice, *Mémoires des Antiquaires de France*, t. LXI, 1900, p. 22 ; *Atelier de Carthage*, p. 31-33.

4) Lactance, *De mort. persec.*, 21 ; Eusèbe, *Hist. Eccles.*, IX, 4, 2 ; 7, 3 ; 9, 4 ; X, 8, 10-11 ; 8, 15.

5) Optat, I, 17.

6) *Ibid.*, I, 18.

7) Lactance, *De mort. persec.*, 24.

période des persécutions proprement dites était bien close. La preuve, c'est que l'Eglise africaine était déjà en proie aux discordes et allait être bientôt déchirée par le schisme. Mensurius était mort en 311, avant d'avoir pu regagner Carthage [1]. Caecilianus, son archidiacre, fut élu à sa place, mais vit aussitôt se dresser contre lui un concurrent [2]. Une nouvelle période commence dans l'histoire de l'Afrique chrétienne.

III

Après la persécution. — L'édit de Constantin en Afrique. — La paix religieuse. — Secours aux Eglises. — Nouveaux rapports avec l'Etat. — Progrès du christianisme. — Extension géographique. — Nombre des évêchés. — Evangélisation des indigènes. — Les évêques de Carthage. — Lutte contre le paganisme. — Politique de Constantin. — Edits de Constance. — Sécularisation des assemblées provinciales. — Réaction païenne sous Julien. — Restauration du polythéisme en Afrique. — Proconsulat de Symmaque. — Edits de Gratien et de Théodose. — Destruction des temples de Carthage. — Persistance du paganisme. — Les Juifs africains. — Hérésies et schismes. — Le donatisme. — L'arianisme et le manichéisme en Afrique.

La victoire de Constantin sur Maxence (27 octobre 312 [3]) provoqua dans toutes les provinces africaines, chez les païens comme chez les chrétiens, une véritable explosion de joie. Le vainqueur le dut surtout à la haine qu'avait inspirée le vaincu. Bien des faits attestent la popularité de Constantin dans le pays. Dès la fin de 312, la ville de Cirta prit en son honneur le nom de Constantine [4]; et l'assemblée provinciale d'Afrique institua un culte de la *gens Flavia*, c'est-à-dire de la nouvelle famille impériale, avec un collège de prêtres et des jeux périodiques [5]. Même les rédacteurs des inscriptions officielles renoncèrent, pour la circonstance, à la banalité ordinaire. Sans doute, on se trompait naguère, quand on croyait reconnaître, sur un bas-relief du Musée d'Alger, une représentation de la bataille du Pont Milvius [6]; mais d'autres documents épigraphiques, découverts en divers endroits, notamment à Constantine et à Lambèse, célèbrent cette victoire [7]. A Constantine, le nouvel empereur, devenu le patron de la cité, est appelé « l'auteur d'une sécurité perpétuelle et de la liberté [8] », ou encore « le triomphateur de toutes les nations, le vainqueur de toutes les factions, le prince

1) Optat, I, 17.
2) *Ibid.*, I, 18-20.
3) Lactance, *De mort. persec.*, 44.
4) Aurelius Victor, *Caesar.*, 40.
5) *Ibid.*, 40.
6) *C. I. L.*, VIII, 9356; 20941; Doublet, *Musée d'Alger*, p. 42. Cf. Gsell, *Rev. afric.*, 1894, p. 232.
7) *C. I. L.*, VIII, 7005-7010; 18261; etc.
8) *Ibid.*, 7005.

qui par son heureuse victoire a tiré la liberté des ténèbres de la servitude et l'a éclairée d'une lumière nouvelle[1] ». Dans cette emphase un peu naïve éclate la sincérité du sentiment.

Chez les chrétiens de la contrée, l'enthousiasme était d'autant plus vif que le vainqueur de Maxence était ou passait pour être un des leurs. Que Constantin eût déjà fait ou non une profession de foi chrétienne, sa victoire était attribuée à la protection du Dieu des chrétiens et considérée comme la victoire du christianisme[2]. Ici encore, la signification du fait historique se précise à la lumière de documents épigraphiques. Sur des pierres trouvées en Afrique ont été gravées des formules qui reproduisent, en la paraphrasant, la devise de Constantin. A Carthage et à Sicca, c'est l'inscription : « Par ce signe tu vaincras toujours[3] ». A Calama, on lit cette variante : « Par ce signe nous triomphons des ennemis[4] ».

Les premières mesures de Constantin autorisèrent cette interprétation de sa victoire. Par l'édit de Milan, promulgué quelques mois plus tard, au commencement de 313, il confirma les précédents édits de tolérance, et proclama nettement le principe de la liberté religieuse, en spécifiant que cette liberté était accordée à tous sans restriction, notamment aux chrétiens ; de plus, il ordonna aux gouverneurs de faire rendre immédiatement aux Eglises tous les biens confisqués, lieux de culte ou autres[5]. Puis vinrent une série de lois en faveur du christianisme. Nous n'avons pas à entrer ici dans le détail de cette législation, qui s'appliquait ou fut vite étendue à tout l'Empire[6]. Nous mentionnerons seulement les premiers rescrits qui intéressent spécialement l'Afrique chrétienne. Au printemps de 313, par une lettre au proconsul Anullinus, Constantin ordonna de faire aussitôt restituer aux Eglises africaines, dans chaque ville, par les municipalités ou autres détenteurs, les jardins, les édifices et tous les immeubles qui avaient été confisqués pendant la persécution[7]. Puis, une constitution, adressée au même proconsul, notifia l'exemption de toutes les charges publiques, accordée aux clercs

1) *C. I. L.*, VIII, 7006.

2) Eusèbe, *Vita Constantini*, I, 27-31 ; Lactance, *De mort. persec.*, 44.

3) *C. I. L.*, VIII, 1106 ; 1767 ; 14117.

4) *Ibid.*, 5346 ; 17579.

5) Lactance, *De mort. persec.*, 48 ; Eusèbe, *Hist. Eccles.*, X, 5, 2.

6) Eusèbe, *Hist. Eccles.*, X, 7 ; *Vita Constantini*, IV, 18 et 27 ; *Cod. Theod.*, II, 8, 1 ; IV, 7 ; XVI, 2, 2 ; etc. — Cf. *Patrol. lat.* de Migne, t. VIII, p. 101 et suiv. ; Seuffert, *Konstantin's Gesetzgebung*, Würzburg, 1891 ; Flasch, *Konstantin der Grosse als der erste christl. Kaiser*, 1891 ; Seeck, *Die Zeitfolge der Gesetze Konstantin's*, dans la *Zeitschr. für Rechtsgesch.*, Roman Abth., X, 1 sqq ; 177 sqq.

7) Eusèbe, *Hist. Eccles.*, X, 5, 15-17.

des Eglises catholiques[1]. Vers le même temps, l'empereur fit remettre des secours en argent à diverses communautés de Proconsulaire, de Numidie et de Maurétanie; il écrivit à Caecilianus, évêque de Carthage, pour l'aviser de ce don gracieux, et pour le charger de répartir les sommes d'argent entre les communautés, suivant un état dressé par Osius; il envoya des instructions en conséquence à Ursus, *rationalis* ou agent comptable de la province, et à Héraclidas, procurateur du domaine impérial; en outre, il enjoignit au proconsul Anullinus et au vicaire d'Afrique Patricius de soutenir Caecilianus et les catholiques contre leurs adversaires[2].

On voit par ces faits combien, en quelques mois, la situation s'était modifiée au profit des chrétiens. Les communautés de fidèles ne sont plus simplement tolérées. En Afrique, comme ailleurs, elles ont obtenu d'abord, par l'édit de Milan, la restitution de leurs biens et la pleine liberté du culte, le droit de vivre au grand jour et de se développer. Bien plus, elles sont déjà l'objet des faveurs impériales; elles reçoivent du gouvernement des dons, même des privilèges durables. Le catholicisme passe au rang de religion officielle; dans quelques années, c'est pour sa défense que la persécution recommencera, cette fois contre les païens, les hérétiques ou les schismatiques.

Grâce à cette situation privilégiée, la propagande chrétienne gagne de plus en plus de terrain. Au cours du IVe siècle, on voit le domaine géographique du christianisme s'étendre en tout sens dans l'Afrique latine.

Des évêchés nouveaux apparaissent dans les Actes des Conciles, les inscriptions, et les récits des auteurs. Par exemple, au Concile d'Arles en 314, outre les signatures des évêques de Carthage, d'Uthina, d'Utique, de Thuburbo, on relève celle de Fortunatus, évêque de Caesarea en Maurétanie, et celle de Victor, évêque de Legisvolumen en Numidie[3]. Castellum Tingitanum (Orléansville) avait presque sûrement un évêché en 324; le titulaire devait être ce *Marinus sacerdos*, qui sans doute fit construire la basilique, et dont on a lu le nom sur le dallage en mosaïque[4]. Vers 343, trente-six évêques africains contresignent les décisions du concile de Sardique; malheureusement nous n'avons que leurs noms, sans indication des sièges[5]. De même sont per-

1) Eusèbe, *Hist. Eccles.*, X, 7.
2) *Ibid.*, X, 6.
3) Mansi, *Concil.*, t. II, p. 476. — Deux autres évêques de Caesarea, dont l'un paraît avoir vécu au milieu du IVe siècle, figurent dans des inscriptions de Cherchel (*C. I. L.*, VIII, 21417-21418).
4) *C. I. L.*, VIII, 9711.
5) Mansi, *Concil.*, t. III, p. 67.

dues les signatures des conciles africains présidés par Gratus vers 348 et par Genethlius en 390[1]. Dix-sept évêques et évêchés sont mentionnés dans les Actes du Concile de Gratus, et six dans ceux du concile de Genethlius; mais la plupart des noms sont tellement altérés, que mieux vaut ne rien tirer de ces textes. Optat, dans ses récits relatifs à la guerre religieuse du temps de Julien (362-363), met en scène plusieurs évêques de Numidie ou de Sitifienne : un catholique, Primosus, évêque de Castellum Lemellefense; quatre donatistes, Felix Zabensis, Januarius Flumenpiscensis, Urbanus Formensis, Felix Idicrensis[2]. Enfin, les documents qui se rapportent aux conciles donatistes, fournissent des indications intéressantes : au premier concile des schismatiques, en 312, paraissent soixante-dix évêques[3]; vers 330, dans une autre assemblée, on en compte deux cent soixante-dix[4]; en 394, au concile de Bagaï, une des sectes donatistes sera représentée par trois cent dix évêques[5].

Ces chiffres montrent bien le développement prodigieux du christianisme africain pendant le IVe siècle. Il atteindra son apogée au début du Ve. A la conférence de 411[6], le parti catholique comptait deux cent quatre-vingt-six évêques présents; nous savons que cent vingt autres évêques étaient absents, et que soixante-quatre sièges étaient vacants; c'est donc un total de quatre cent soixante-dix évêchés. Dans la même assemblée, deux cent soixante-dix-neuf évêques donatistes étaient présents; si l'on suppose une proportion analogue d'évêques absents et de sièges vacants, on doit admettre que les évêques donatistes étaient plus de quatre cents. On arrive ainsi à cette constatation surprenante que l'Afrique renfermait alors près de neuf cents évêchés. Beaucoup, il est vrai, faisaient double emploi; car, en bien des cités, un donatiste tenait tête au catholique. En outre, la plupart de ces évêchés devaient être établis dans de simples bourgades. Malgré ces réserves, nos données statistiques témoignent d'une extension extraordinaire du christianisme dans les provinces africaines : deux cents évêchés environ sous Dioclétien, et, un siècle plus tard, près de neuf cents, dont quatre cent soixante-dix catholiques.

L'épigraphie nous permet de suivre ce progrès sur quelques points, et précisément dans ces régions de Maurétanie où, jusqu'ici, les communautés étaient rares. En Sitifienne, les inscrip-

1) Mansi, *Concil.*, t. III, p. 143 et 691.
2) Optat, II, 18.
3) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 14, 26.
4) Id., *Epist.* 93, 10, 43.
5) Id., *Contra Crescon.*, IV, 10, 12.
6) *Collat. Carthag.* ann. 411, I, 213-217.

tions chrétiennes datées d'après l'ère provinciale apparaissent peu de temps après la paix de l'Eglise : à Satafi depuis 322[1], à Sillègue depuis 324[2], à Koudiat-el-Hadjela en 344[3], à Tixter en 359[4], à Sitifi depuis 377[5]. En Césarienne, la nécropole chrétienne d'Altava fournit un groupe imposant de trente-quatre épitaphes du IVe siècle, dont la plus ancienne est de 302[6]. On trouve sept documents datés à Numerus Syrorum[7], trois à Regiae depuis 345[8], d'autres à Auzia en 318[9], à Castellum Tingitanum en 324[10], à Renault en 329[11], à Sufasar en 318[12], à Caesarea vers 358[13], à Cartenna, à Albulae, à Mechera-Sfa[14], etc. En diverses localités de Numidie ou de Maurétanie, on a découvert des bornes milliaires ou des dédicaces impériales, qui datent du temps de Constantin, ou de Constance, ou de Valentinien, et qui portent des chrismes[15]. Toutes ces indications précises permettent de remplir bien des blancs dans la carte de l'Afrique chrétienne.

En certaines villes l'on constate le progrès d'une génération à l'autre. Par exemple, on nous dit qu'au temps du martyre de sainte Salsa, vers la fin du règne de Constantin, « la foi était rare » à Tipasa[16]. Quarante ans plus tard, vers 372, la même cité possédait plusieurs églises, dont une grande basilique et une chapelle en l'honneur de Salsa[17].

Enhardi par ces succès, le christianisme entreprenait sérieusement la conquête des indigènes. Sans doute, la conversion de Numides ou de Maures ou de Liby-Phéniciens n'était pas une nouveauté; les premiers martyrs de Numidie, Namphamo, Miggin et d'autres, portaient des noms puniques, et, de même, plusieurs des Scillitains exécutés en 180[18]. Au milieu du IIIe siècle, quelques évêques avaient aussi des noms à physionomie barbare, comme Iader ou Litteus[19]. Cependant, c'étaient là des exceptions; la propagande, au début, visait surtout la population romaine

1) *C. I. L.*, VIII, 20305.
2) *Ibid.*, 10930; 20478.
3) *Bull. des Antiquaires de France*, 1902, p. 269.
4) *C. I. L*, VIII, 20600.
5) *Ibid.*, 8637; 20353. — Le christianisme était beaucoup plus ancien à Sitifi, si, comme nous le croyons, l'on doit considérer comme chrétiennes deux épitaphes datées de 225 et 226, qui renferment la formule *decessit die* (*ibid.*, 8501, *a* et *b*).
6) *Ibid.*, 9862.
7) *Ibid.*, 9967-9968; 9971; 9975; 9977; 21805-21806.
8) *Ibid.*, 9793; 21643; 21645.
9) *Ibid.*, 20780. — Il y avait depuis un siècle des chrétiens à Auzia, si l'on en juge par une épitaphe, datée de 227, qui contient la formule *decessit die* (*ibid.*, 9162).
10) *Ibid.*, 9708.
11) *Ibid.*, 21517.
12) *Ibid.*, 21479.
13) *Ibid.*, 9412; 21417.
14) *Ibid.*, 9693; 9808; 21552; 21686.
15) *Ibid*, 4824; 20607; 20647; 22272; 22551-22552; 22555-22556; 22573-22578.
16) *Passio Salsae*, 3.
17) *Ibid.*, 3; 12-13.
18) Voyez plus haut, t. I, p. 42-43 et 63.
19) Cyprien, *Epist.* 76 et 79; *Sententiae episcoporum* ann. 256, c. 45 et 82.

ou romanisée. Au IVe siècle, les tribus numides ou maures, au moins celles qui n'étaient pas nomades, subirent de plus en plus l'attraction du christianisme. De grands chefs indigènes, comme Firmus ou Gildon, étaient chrétiens; saint Jérôme entretint une correspondance avec Salvina, fille de Gildon[1]. Dans certaines régions, des tribus entières s'étaient converties : aux environs d'Hippone, les évêques et les clercs, pour communiquer avec leurs paroissiens, devaient savoir le punique[2]. Il est vrai que les indigènes de Numidie paraissent avoir été enrôlés surtout dans le donatisme; mais le donatisme n'était qu'une des formes du christianisme local. Il est vrai encore que ces singuliers chrétiens s'affiliaient volontiers aux bandes de circoncellions et délaissaient la morale évangélique pour le brigandage; mais ils pillaient au nom du Dieu des chrétiens, et faisaient nombre dans les communautés.

Entre toutes les Eglises africaines, celle de Carthage restait de beaucoup la plus importante. C'est aussi la seule pour laquelle nous puissions reconstituer à peu près, au IVe siècle, la série des évêques. On se souvient que Caecilianus fut élu en 311, à la mort de Mensurius. Son élection fut aussitôt contestée par un parti puissant; l'année suivante, à Carthage même, un concile de soixante-dix évêques numides prononça sa déposition, et ordonna à sa place le diacre Majorinus[3]. Pendant tout le IVe siècle, Carthage aura simultanément deux évêques; nous indiquerons plus loin, en étudiant le donatisme, la série des primats schismatiques; pour le moment, nous n'avons à nous occuper que des chefs de la communauté catholique.

Naturellement, Caecilianus fut en butte aux attaques des dissidents, qui lui donnaient le sobriquet d'*Eudinepisus*, et qui lui attribuaient toutes sortes de cruautés[4]. Il n'en fit pas moins reconnaître ses droits par des conciles étrangers comme par l'empereur Constantin; depuis la sentence définitive de 316, il fut considéré par toutes les Eglises, hors d'Afrique, comme le successeur légitime de saint Cyprien. Il vivait encore en 325, puisqu'il assista au concile de Nicée et y signa la condamnation de l'arianisme[5]. Il paraît être mort peu après.

Caecilianus eut probablement pour successeur immédiat Rufus, qui, vers 340, prit part au concile de Rome contre l'aria-

1) Saint Jérome, *Epist.* 79.
2) Augustin, *Epist.* 108, 14; 209, 3; *Serm.* 167, 3.
3) Optat, I, 18-20.
4) *Passio Donati et Advocati*, 2 et 8; *Acta Saturnini*, 17 et 20 Baluze.
5) Mansi, *Concil.*, t. II, p. 696.

nisme[1]. Très peu de temps après, fut élu Gratus, que nous connaissons un peu mieux. Vers 343, il se rendit au concile de Sardique ; lui-même, dans un discours prononcé plus tard, fait allusion au rôle qu'il joua dans cette assemblée, et aux décisions qui y furent prises[2]. Vers 348, Gratus convoqua et présida à Carthage un concile africain dont nous avons les *Actes*[3]. Il mourut le trois des nones de mai, on ne sait en quelle année ; et sa *depositio* est mentionnée au calendrier de Carthage[4].

A Gratus succéda Restitutus, dont l'orthodoxie fut quelque temps suspecte. Il se rendit, en 359, au concile de Rimini. Il fit partie d'une députation envoyée à l'empereur Constance ; mais il se laissa gagner par les semi-ariens de l'entourage impérial, et signa une formule hérétique[5]. Il le regretta ensuite : il mourut orthodoxe, comme le prouvent la mention de sa *depositio* au calendrier de Carthage, le quatre des calendes de septembre, et l'hommage que lui rendit Augustin dans un sermon[6]. L'épiscopat de Restitutus fut assez long, à moins qu'on ne doive supposer ici une lacune dans notre liste.

Toujours est-il que pendant les trente années qui suivirent le concile de Rimini, nous ne voyons figurer nulle part un évêque catholique de Carthage. En 390, le titulaire du siège était Genethlius ; il présida cette année-là un concile africain, dont les *Actes* nous sont parvenus[7]. Mais il avait dû être élu assez longtemps auparavant ; car, au début de la séance, il se range parmi les évêques déjà anciens et parle d'un concile antérieurement convoqué par lui[8]. Genethlius, qui est nommé dans le calendrier de Carthage[9], mourut le jour des nones de mai, en 391 ou 392. Il eut pour successeur Aurelius, le contemporain et l'ami d'Augustin[10].

L'histoire des Eglises africaines au IVe siècle nous est connue de façon très inégale, au hasard des documents conservés. Quoique Morcelli l'ait autrefois entrepris, un peu témérairement et à coups d'hypothèses, on ne saurait aujourd'hui reconstituer un récit suivi, même sous forme d'Annales. Cependant, nous connaissons beaucoup de faits précis, consignés dans des textes de tout genre, textes littéraires, historiques, juridiques, épigra-

1) Mansi, *Concil.*, t. II, p. 1269.
2) *Concil. Carthag.* ann. 348, c. 5.
3) Mansi, *Concil.*, t. III, p. 143.
4) *Kal. Carth.*, III non. mai. : « Depositio Grati episcopi ».
5) Mansi, *Concil.*, t. III, p. 314.
6) *Kal. Carth.*, IIII K. sept. : « Depositio Restituti » ; Possidius, *Indic. Augustin.*, 8 : « De depositione Restituti, episcopi Carthaginis ».
7) Mansi, *Concil*, t. III, p. 691.
8) *Concil. Carthag.* ann. 390, c. 1.
9) *Kal. Carth.*, non. mai. : « Depositio Genecli episcopi ».
10) Augustin, *Epist.* 44, 5, 12.

phiques, pièces d'archives, enquêtes judiciaires, procès-verbaux, récits hagiographiques, sans parler des renseignements fournis récemment par l'archéologie. En combinant toutes ces données, on peut retrouver au moins les grands traits de l'histoire du christianisme africain pendant cette période. Nous en étudierons plus loin l'évolution intérieure. Nous essaierons ici de le suivre dans les manifestations extérieures de son activité, dans sa lutte contre les ennemis qui l'entouraient, paganisme et judaïsme, hérésie et schisme.

Pendant tout le règne de Constantin, païens et chrétiens s'observent, se mesurent du regard, comme étourdis encore de cette grande révolution qui vient de mettre sur le même rang l'antique religion nationale et la religion exotique, si longtemps proscrite. L'Eglise africaine, déchirée aussitôt par le schisme donatiste, ne songe point à pousser ses avantages contre les ennemis du dehors; pour gagner les idolâtres, elle compte sur la libre propagande et sur le temps. Quant au gouvernement, il cherche à appliquer loyalement le nouveau régime de tolérance, consacré par l'édit de Milan. Tout en inclinant de plus en plus vers le christianisme, l'empereur n'entend point rompre brutalement avec le passé. Il reconnaît simplement deux religions d'Etat; et avec la même protection, il leur accorde les mêmes faveurs.

Bien qu'on admette généralement le contraire, rien ne prouve que Constantin ait jamais persécuté les adeptes du polythéisme. On répète qu'il aurait interdit les sacrifices dans les temples; mais, à l'appui de cette assertion, on ne peut citer qu'un passage très suspect d'Eusèbe[1], et une allusion assez vague que contient une loi de Constance[2]. On allègue aussi un texte de Zosime, relatif à une défense de consulter les oracles[3]; mais le témoignage de Zosime est ici de valeur bien médiocre. Si Constantin avait réellement porté une loi contre le paganisme, il serait bien extraordinaire qu'un document de cette importance, le premier arrêt contre l'ancienne religion, ne nous eût pas été conservé avec tant d'autres dans les recueils juridiques. On peut donc soupçonner une interpolation dans le texte d'Eusèbe comme dans l'édit de Constance.

En tout cas, les faits connus semblent prouver que Constantin a suivi jusqu'au bout, à l'égard du polythéisme, une politique de large tolérance. Ses multiples concessions au christianisme ont eu comme contre-partie bien des décisions de nature à rassurer

1) Eusèbe, *Vita Constantini*, II, 45.
2) *Cod. Theod.*, XVI, 10, 2.
3) Zosime, II, 29.

les païens : et cela, depuis l'année de sa victoire sur Maxence jusqu'à l'année même de sa mort. Pour ne point sortir d'Afrique, nous le voyons, à la fin de 312, autoriser la création, en Proconsulaire, d'un culte provincial, d'un collège de prêtres et de jeux périodiques, en l'honneur de la *gens Flavia*[1]. Puis il adressa une série de rescrits aux assemblées provinciales, qui avaient encore une organisation toute païenne : au *concilium* de Proconsulaire, en 315, en 327 et 329, en 335 et 337[2]; au *concilium* de Byzacène, en 332[3]. Deux de ces rescrits avaient précisément pour objet d'accroître les privilèges des *sacerdotales* ou anciens prêtres provinciaux. En 335, l'empereur les dispensa de la *praepositura mansionum* ou prestation pour les postes impériales[4]. Le 21 mai 337, la veille de sa mort, il les exempta encore, ainsi que les flamines perpétuels, de la *praepositura annonarum* et des charges mineures ; pour « assurer à jamais l'observation de cet édit », il ordonna que « cette loi fût gravée et affichée sur des tables d'airain[5] ». Cette dernière constitution a été promulguée à Carthage, nous le répétons, *la veille* de la mort de l'empereur ; elle atteste clairement ses bonnes dispositions envers les représentants officiels et les principaux ministres du culte impérial, dans les cités et dans le conseil provincial. Avec ces faits certains il est bien difficile de concilier la tradition suspecte qui attribue à Constantin un édit contre le paganisme.

A en juger par des inscriptions africaines qui datent de ce temps, les idolâtres ne songeaient guère alors à se cacher. A Carthage, dans les dernières années du règne de Constantin, c'est le gouverneur même de la province qui donne l'exemple : entre 333 et 337, le proconsul L. Aradius Valerius Proculus consacre un monument à la Mère des Dieux et à Attis[6]. En 339, dans la ville de Regiae, on élève des autels à Junon, à Silvain et au Soleil[7]; en 337-338, à Avitta Bibba, on restaure un temple de Mercure[8]. Chose curieuse, pour cette fin du règne de Constantin, un seul épisode de persécution nous est connu, et ce sont encore les païens qui persécutent. La scène se passe à Tipasa, en Maurétanie. On y célèbre en grande pompe la *Fête du Dragon*[9], fête d'un dieu local qu'on doit peut-être identifier avec le

1) Aurelius Victor, *Caesar.*, 40.

2) *Cod. Theod.*, VIII, 4, 2; XI, 7, 4; 30, 15; XII, 1, 21; 5, 2; *Cod. Justin.*, II, 13, 21.

3) *Cod. Theod.*, II, 19, 3; IV, 11, 1.

4) *Ibid.*, XII, 1, 21.

5) *Ibid.*, XII, 5, 2.

6) *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1898, p. 723. — Cf. Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. II, p. 42.

7) *C. I. L.*, VIII, 21626.

8) *Ibid.*, 12272.

9) *Passio Salsae*, 3-4 et 6.

dieu Draco d'autres cités africaines[1]. Une jeune chrétienne, qui a renversé l'idole, est mise en pièces par la populace[2].

La situation changea brusquement à l'avènement de Constance et de Constant. Par l'édit de 341, ces deux empereurs interdirent tous sacrifices païens[3]. Ils permirent seulement de célébrer hors des murs les jeux traditionnels[4]. Vers 346, ils ordonnèrent de fermer tous les temples, et, sous peine de mort, défendirent de sacrifier aux dieux[5]. En 353, après la défaite de Magnence, Constance prohiba les cérémonies nocturnes, qu'avait autorisées l'usurpateur[6]. Ces édits eurent beaucoup de retentissement dans le monde romain, et bien des chrétiens y applaudirent. Un contemporain, Firmicus Maternus, entonna le dithyrambe à la gloire des princes persécuteurs : « Emportez, s'écriait-il, emportez sans crainte, ô très saints empereurs, les ornements des temples. Tous ces dieux, faites-les cuire dans le feu des hôtels monétaires ou dans la flamme des usines; toutes ces offrandes, faites-les servir à vos intérêts de maîtres du monde. Après la destruction des temples, vous montez en grade auprès de Dieu[7] ».

Cependant ces édits visaient surtout l'Orient ou Rome. Nous ne pouvons dire exactement dans quelle mesure ils furent appliqués en Afrique. Certains indices permettent de croire, sinon à une persécution générale, du moins à des violences isolées. Au cours de ses malédictions contre le paganisme, Firmicus Maternus raille le culte et les mystères de Caelestis, la grande déesse de Carthage[8], et il réédite contre les Carthaginois la vieille légende des sacrifices humains[9]. Un autre contemporain, saint Optat, décrivant le bonheur de l'Afrique avant le règne de Julien, nous dit qu'en ces temps-là « il n'y avait dans l'Eglise aucun schisme, et qu'il n'était pas permis aux païens de pratiquer leurs sacrilèges ». Il ajoute que « le diable s'affligeait dans les temples[10] ». On s'explique la douleur du diable, après ces édits menaçants; mais on ne nous dit pas qu'on l'ait délogé de ses temples, ni qu'on ait sérieusement inquiété ses fidèles. Il devait surtout se recueillir, en attendant l'heure prochaine de la revanche.

Sur un point seulement, nous pouvons suivre en Afrique la politique de Constance : dans la réorganisation des assemblées

1) *C. I. L.*, VIII, 15247; 15378. — Cf. Gauckler, *Musée de Cherchel*, p. 19.
2) *Passio Salsae*, 9.
3) *Cod. Theod.*, XVI, 10, 2.
4) *Ibid.*, XVI, 10, 3.
5) *Ibid.*, XVI, 10, 4.
6) *Ibid.*, XVI, 10, 5.
7) Firmicus Maternus, *De errore profan. relig.*, 28, 6.
8) *Ibid.*, 4, 1-3.
9) *Ibid.*, 26, 2.
10) Optat, II, 15.

provinciales, vouées jusqu'alors au culte impérial. Nous avons plusieurs preuves du maintien de ces assemblées. Entre 340 et 350, des monuments furent élevés à un patron de la province de Numidie[1]. L'empereur lui-même envoya des rescrits au *concilium* de Proconsulaire, notamment en 338[2]; et, en 355, il accorda de nouvelles libertés « dans les provinces africaines, à tous les *concilia*[3]. » N'osant pas ou ne voulant pas supprimer ces assemblées, qui étaient devenues un des organes essentiels de la vie provinciale, il imagina de les séculariser. Il leur interdit toutes les cérémonies religieuses, qui à l'origine avaient été leur raison d'être; et il ne leur laissa que leurs attributions civiles. Par une ironie de la politique, le grand-prêtre provincial, le *sacerdos provinciae*, dut renoncer à toutes ses fonctions sacerdotales, pour n'être plus que l'organisateur des jeux publics, et l'administrateur des biens d'un temple vide. Devenu un homme d'affaires, il fut désormais un avocat, élu par les avocats ses confrères. Tel est l'objet d'une importante constitution de Constance, adressée à Martinianus, vicaire d'Afrique, le 27 juin 358[4]. Pour un adversaire du polythéisme, c'était un beau coup de politique que d'avoir réussi à séculariser jusqu'aux institutions nées du culte impérial.

Trois ans plus tard, l'avènement de Julien remit tout en question. On sait comment ce prince rendit toute liberté aux païens, et entreprit de restaurer le polythéisme en le purifiant; comment il subordonna, dans chaque province, tous les cultes au culte impérial, tous les prêtres au grand-prêtre provincial, dont il fit une sorte d'évêque païen. Nous ignorons si ces réformes furent sérieusement appliquées en Afrique. Il est certain seulement que bien des gens, dans ce pays, accueillirent avec enthousiasme la réaction. On y a trouvé déjà une trentaine de dédicaces à Julien. Et quelques-unes sont très significatives. L'assemblée municipale de Thibilis salue en Julien « le restaurateur des sacrifices[5] ». Une inscription de Casae, en Numidie, l'appelle « le prince doué de tout genre de vertus, le prince invincible, le restaurateur de la liberté et des religions romaines, le pacificateur du monde[6] ». Optat, préoccupé surtout des donatistes, déclame contre Julien, mais sans citer un fait précis. Il nous dit simplement que cet em-

1) *C. I. L.*, VIII, 7012-7013.
2) *Cod. Theod.*, IX, 34, 5.
3) *Ibid.*, XII, 12, 1.
4) *Ibid.*, XII, 1, 46. — Cf. Pallu de Lessert, *Les assemblées provinciales et le culte provincial dans l'Afrique romaine*, p. 84; *Fastes des provinces africaines*, t. II, p. 188.
5) *Rec. de Constantine*, XXVII, 1892, p. 255; *Bull. du Comité*, 1892, p. 497.
6) *C. I. L.*, VIII, 4326.

pereur est le ministre du diable, qu'il s'est montré apostat par ses édits, qu'à sa voix se sont ouverts les temples des idoles, et que le diable est sorti de ses prisons[1]. Le même auteur ajoute que Julien, peu de temps avant sa mort, « avait envoyé déjà la persécution ou se disposait à l'envoyer[2] ». C'est avouer implicitement que la réouverture des temples n'avait pas été suivie de violences en Afrique. Et n'oublions pas que ce témoignage est celui d'un contemporain, d'un témoin oculaire, d'un évêque.

La réaction fut courte; elle dura dix-huit mois à peine, jusqu'à la mort de Julien. Naturellement ses successeurs, des empereurs chrétiens, songèrent à détruire son œuvre. Valentinien, par son premier édit, en 364, rétablit pour les chrétiens la liberté d'enseignement[3]. Puis il fit rendre au trésor public les terres confisquées par Julien au profit des temples païens[4]. Mais, pour le moment, on n'alla pas plus loin. Pendant près de vingt années, le gouvernement ménagea le polythéisme, qui venait de montrer sa force de résistance.

Durant cette période, le paganisme sembla reprendre en Afrique une vie nouvelle. A Thamugadi, entre 364 et 367, le gouverneur de Numidie, Publilius Caeionius Caecina Albinus, restaura les portiques du Capitole[5]; et, dans l'annexe du marché, il éleva une statue « à la Concorde » de Valentinien et Valens[6]. Vers le même temps, on répara le Capitole de Pupput[7], et le temple de Neptune à Lambèse[8]. L'Album de Thamugadi nous montre que la municipalité de cette ville était encore presque complètement païenne; plus de la moitié des membres de la curie avaient rempli des fonctions religieuses, fonctions de flamines, de pontifes, d'augures, de grands-prêtres provinciaux[9]. Les empereurs continuaient d'envoyer des rescrits aux assemblées provinciales : au *concilium* de Proconsulaire, en 364[10]; au *concilium* de Byzacène, la même année[11]; au *concilium* de Sitifienne, vers 365[12]. Et, s'il est vraisemblable que ces assemblées, depuis la mort de Julien, avaient perdu leurs attributions religieuses, du moins elles restaient païennes en majorité : le *concilium* de Byzacène se plaignit auprès de Valentinien, en 364, du tort que causaient aux curies la concurrence et les privilèges du clergé chrétien[13]. Des inscriptions de Constantine, de Thamugadi, de

1) Optat, II, 16-17.
2) *Ibid.*, II, 17.
3) *Cod. Theod.*, XIII, 3, 6.
4) *Ibid.*, X, 1, 8.
5) *C. I. L.*, VIII, 2388.
6) *Bull. du Comité*, 1894, p. 361.
7) *Ibid.*, 1894, p. 252.
8) *C. I. L.*, VIII, 2656.
9) *Ibid.*, 2403.
10) *Cod. Theod.*, X, 10, 10.
11) *Ibid.*, X, 10, 9; XII, 1, 59-60.
12) *Ibid.*, VII, 1, 6; XII, 1, 64.
13) *Ibid.*, XII, 1, 59; XVI, 2, 17.

Calama, de Cuicul, nous font connaître plusieurs *sacerdotales* ou anciens grands-prêtres provinciaux de ce temps[1]. La Proconsulaire vota deux statues, l'une dans Carthage, l'autre dans Rome, à Julius Festus Hymetius, proconsul d'Afrique en 366-367; dans les considérants du décret, elle le félicitait entre autres « d'avoir restitué l'éclat du *sacerdotium provinciae*, si bien que maintenant des compétiteurs se disputent ce qu'auparavant on redoutait[2] ». En 371, Valentinien accorda aux pontifes provinciaux l'exemption des charges curiales et les mêmes immunités qu'aux comtes[3].

Nous venons de mentionner plusieurs gouverneurs africains de ce temps, qui étaient évidemment des païens. En voici un autre, qui fut en Occident l'un des chefs du parti : c'est le célèbre Symmaque. Il fut proconsul d'Afrique en 373[4]; il devint grand propriétaire dans le pays, et il conserva de son proconsulat un souvenir attendri. Dans ses lettres, il parle sans cesse de l'Afrique[5]. Revenu à Rome, il s'y fit le patron des Africains; il se laissa même un jour entraîner, lui, l'ennemi du christianisme, à défendre contre l'administration l'évêque de Caesarea, ce dont il s'excusait spirituellement[6]. Sur plusieurs points de l'Afrique, on a retrouvé les traces du passage de Symmaque. Des inscriptions de Carthage et de Calama mentionnent son proconsulat[7]. Il paraît avoir fait construire ou embellir à Carthage un temple de la Victoire, sa divinité favorite, qu'il défendit si énergiquement contre saint Ambroise. En effet, l'on a découvert à la Malga et sur la colline de Saint-Louis plusieurs Victoires colossales, et deux d'entre elles à côté de l'inscription où figure Symmaque[8]. On peut être sûr que les païens de Proconsulaire ont vécu en paix sous son gouvernement.

A cette époque, la physionomie de Carthage était encore toute païenne. Saint Augustin, dans ses souvenirs de jeunesse, nous fournit là-dessus des indications curieuses. Lui-même avait assisté aux fêtes de Caelestis, et il nous les décrit[9]. Dans ses *Confessions*, il s'accuse aussi d'avoir assisté trop souvent, avec une ardeur trop passionnée, aux spectacles sans cesse renouvelés

1) *C. I. L.*, VIII, 2403; 5338; 7014; 7034; 8348.

2) *Ibid.*, VI, 1736. — Cf. Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. II, p. 69.

3) *Cod. Theod.*, XII, 1, 75.

4) Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. II, p. 78.

5) Symmaque, *Epist.*, I, 1 et 64; II, 63; III, 55; IV, 5; VII, 66 et 85; VIII, 5 et 20; IX, 115; X, 1-2 et 21; etc.

6) *Ibid.*, I, 64.

7) *C. I. L.*, VIII, 5347; *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1889, p. 428; *C. R. d'Hippone*, 1893, p. XIII et XVIII.

8) *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1893, p. 99; 1894, p. 176 et 197.

9) Augustin, *De civ. Dei*, II, 4 et 26.

dans la grande ville, même aux jeux du cirque et de l'amphithéâtre[1]. Enfin, c'est à Carthage, vers 380, qu'il fut couronné comme poète, lors des jeux quinquennaux, par le proconsul Vindicianus[2].

Cette renaissance du paganisme finit par inquiéter les empereurs chrétiens. Une guerre à mort commença. Gratien refusa le titre de grand-pontife du culte païen[3]. Vers 381, Théodose interdit en Orient tous sacrifices, sous peine de proscription[4]. Vers 382, en Occident, Gratien ordonna de confisquer les revenus et les terres des temples; il supprima les immunités des prêtres païens et des Vestales[5]. Il fit enlever du Sénat l'autel de la Victoire, enjeu de si belles joûtes oratoires entre Symmaque et saint Ambroise[6]. Sous Valentinien II et Théodose, se succédèrent les édits et les exécutions, de plus en plus sévères[7]. La persécution s'arrêta un instant, en 392, sous le règne d'Eugenius, qui provoqua même une nouvelle réaction. Mais la victoire de Théodose sur l'usurpateur, en 394, fut l'arrêt de mort du polythéisme[8].

En Afrique, les temples paraissent avoir subsisté intacts jusqu'en 399. Cette année-là, nous dit saint Augustin, « dans la cité très célèbre et très éminente de Carthage, en Afrique, Gaudentius et Jovius, comtes de l'empereur Honorius, le 14 des calendes d'avril, renversèrent les temples des faux dieux et brisèrent les statues[9] ». Cette exécution fut poussée avec tant d'ardeur, qu'Honorius crut devoir modérer le zèle de ses agents. Par une constitution datée de la même année, il ordonna de respecter les édifices, tout en confisquant les idoles et en proscrivant les sacrifices[10]. C'est encore en 399 que le fameux temple de Caelestis fut transformé en église, et, le jour de Pâques, consacré au nouveau culte par Aurelius, évêque de Carthage. Cette cérémonie nous est connue par une description fort curieuse d'un témoin oculaire[11]; et saint Augustin a célébré avec enthousiasme la déroute de la grande déesse carthaginoise[12]. Les païens protestèrent; après diverses émeutes, on se décida à raser le sanctuaire, et sur le terrain l'on établit un cimetière[13]. Les Conciles

1) Augustin, *Confess.*, VI, 7-8.
2) *Ibid.*, IV, 3.
3) Zosime, IV, 36.
4) *Cod. Theod.*, XVI, 10, 7.
5) *Ibid.*, XVI, 10, 20.
6) Symmaque, *Epist.*, X, 61 ; Ambroise, *Epist.* 17-18 ; Prudence, *Contra Symmach.*, I, 12.
7) *Cod. Theod.*, XVI, 10, 10-12.
8) Pour les derniers édits de proscription, cf. *Cod. Theod.*, IV, 7, 3 ; XV, 1, 36 ; XVI, 10, 13-25 ; etc.
9) Augustin, *De civ. Dei*, XVIII, 54.
10) *Cod. Theod.*, XVI, 10, 18.
11) *Liber de promissis et praedictionibus Dei*, III, 38, 45.
12) Augustin, *Serm.* 105, 8 ; *Enarr. in Psalm.*, 62, 7 ; 98, 14.
13) *De promissis et praedictionibus Dei*, III, 38, 45.

africains du temps supplièrent les empereurs de poursuivre dans toute la contrée cette œuvre d'extermination. Saint Augustin parle de « lois sur la destruction des idoles », qui « du vivant de Stilichon furent envoyées en Afrique[1] ». Il n'est pas douteux que ce pieux vandalisme ait sévi en beaucoup d'endroits[2].

Cependant, le paganisme ne disparut pas complètement des provinces africaines ; nous en avons des preuves multiples. La persistance du polythéisme est attestée d'abord par ces édits répétés, qui visaient un ennemi habile à se dérober et toujours prêt à reparaître. Les adeptes des vieux cultes profitaient de l'incohérence de la politique impériale, qui tantôt accordait le droit commun et tantôt proscrivait, ou qui proscrivait les sacrifices et les idoles en ménageant les personnes et les sanctuaires. Ils profitaient aussi de la complicité des autorités locales. Au commencement du ve siècle, la plupart des magistrats municipaux n'étaient pas encore convertis ; bien des places publiques, comme le forum de Madaura, avaient encore un aspect tout païen, avec leur ceinture de temples et d'autels[3]. Même les gouverneurs de province, en général, restaient fidèles à l'antique religion, et trouvaient moyen de tourner la loi ; on dut les menacer de grosses amendes, s'ils n'appliquaient pas les édits[4].

Enfin, le gouvernement central ménageait lui-même le sentiment des foules, qui en beaucoup d'endroits s'obstinaient dans l'idolâtrie. Il dut se résigner à bien des concessions. D'abord, pour les jeux et les fêtes. Les jeux provinciaux de Carthage, que Théodose paraît avoir tenté de supprimer, furent rétablis par Honorius[5]. Une constitution de 399, adressée à un procurateur africain, stipule que les cérémonies religieuses restent interdites, mais ajoute : « Quant aux fêtes des citoyens et à l'allégresse commune, nous ne permettons pas qu'on les supprime ». On célébrera donc les fêtes païennes « suivant la coutume antique », mais « sans aucun sacrifice et sans aucune superstition coupable[6] ». On s'accommoda de la transaction, et les fêtes n'en eurent pas moins d'éclat. De l'intérieur du pays, les prêtres païens accouraient en foule aux jeux provinciaux de Carthage, et ils s'y plaisaient tant qu'ils oubliaient de retourner chez eux, désertant ainsi les charges municipales. Le gouvernement dut encore intervenir : trois constitutions impériales, promulguées coup sur coup de 412 à 415, limitèrent la durée du séjour à Carthage ou

1) Augustin, *Epist.* 97.
2) Id., *Serm.* 163, 2 ; *Epist.* 232, 3 ; Mansi, *Concil.*, t. III, p. 766, c. 58.
3) Augustin, *Epist.* 16-17.
4) *Cod. Theod.*, XVI, 10, 19.
5) *Ibid.*, XII, 1, 145.
6) *Ibid.*, XVI, 10, 17.

dans les capitales des autres provinces[1]. Vingt ans plus tard, quand les Vandales assiégeaient la ville, « l'Eglise de Carthage se livrait à ses folies dans les cirques, à ses voluptés dans les théâtres[2] ».

Avec les jeux, on laissa subsister les assemblées provinciales, qui continuèrent jusqu'en 429 à recevoir des rescrits impériaux ou à envoyer en Italie des ambassades[3]. Les grands-prêtres provinciaux étaient toujours des personnages importants : un concile d'évêques africains, tenu à Carthage en 407, leur rendit hommage involontairement, en demandant à l'empereur de donner aux Eglises des *defensores* qui rempliraient des fonctions analogues à celles des *sacerdotes provinciae*[4]. En 428, les empereurs Théodose II et Valentinien III accordèrent aux *sacerdotales* de Proconsulaire un nouveau privilège, l'exemption de la prestation militaire[5]. Sans doute, ces grands-prêtres n'avaient plus, en principe, que des attributions toutes civiles, depuis la suppression officielle du culte impérial; et l'on comptait parmi eux des chrétiens[6] comme parmi les flamines[7]. Mais, en réalité, le culte impérial n'était pas tout à fait mort, puisque l'on dut prohiber en 425 les manifestations religieuses autour des statues des empereurs[8]. Et, de même, les *sacerdotes provinciae* restaient suspects de paganisme, puisque Théodose prescrivit aux chrétiens de refuser ces fonctions[9]. A eux sans doute, comme aux prêtres municipaux, s'applique le titre injurieux qu'on lit dans une constitution de 415 : « les *sacerdotales* de la superstition païenne[10] ». On les considérait donc, sauf exception, comme des païens; et cependant ils gardaient leurs honneurs ou leurs privilèges, et avec eux se conservait le souvenir du culte impérial.

Voici, dans l'Afrique de ce temps, bien d'autres traces de paganisme. Plusieurs générations après Constantin, des lettrés du pays ou originaires du pays affectaient d'ignorer ou de mépriser le christianisme : tels Aurelius Victor, Servius le Maure, Charisius, et le Carthaginois Martianus Capella, qui fut le contemporain d'Augustin. Un certain Fonteius de Carthage, qui se convertit sur le tard, était païen encore quand il écrivit un livre « Sur la manière de purifier l'âme pour voir Dieu[11] ». Le rhéteur

1) *Cod. Theod.*, XII, 1, 174 et 176 ; XVI, 10, 20.
2) Salvien, *De gub. Dei*, VI, 69.
3) *C. I. L.*, VIII, 27 ; *Cod. Theod.*, XI, 1, 29 et 34 ; XII, 1, 166 et 186 ; Symmaque, *Epist.*, II, 4.
4) Mansi, *Concil.*, t. III, p. 802, c. 97.
5) *Cod. Theod.*, VII, 13, 22.
6) *Ibid.*, XVI, 5, 52 et 54 ; *C. I. L.*, VIII, 8348.
7) *C. I. L.*, VIII, 450; 10516.
8) *Cod. Theod*, XV, 4, 1.
9) *Ibid.*, XII, 1, 112.
10) *Ibid.*, XVI, 10, 20.
11) Augustin, *Retract.*, I, 25, 2 Knœll.

Maxime de Madaura, correspondant d'Augustin, mettait sur le même rang toutes les religions, mais en se moquant des martyrs, en excusant les violences contre les chrétiens[1]. Dans ces cercles de lettrés restait populaire la légende d'Apulée : Augustin s'indignait d'entendre raconter les prétendus miracles du romancier-magicien, miracles qu'on déclarait supérieurs à ceux du Christ[2].

Les foules interprétaient à leur façon les conclusions des lettrés : d'où les émeutes, les incendies d'églises, les massacres de chrétiens, comme à Calama ou à Sufes[3]. En certaines régions, les païens étaient encore si nombreux, qu'ils forçaient les fidèles de prendre part à leurs banquets funèbres : un concile africain se plaint « que maintenant les chrétiens soient contraints par les païens de s'associer à ces cérémonies, si bien que, sous le règne d'empereurs chrétiens, semble se faire en secret une autre persécution[4] ». A Carthage et dans bien d'autres villes africaines, au début du ve siècle, des moines ne pouvaient se montrer sans être insultés par la foule[5].

Sur la foi des oracles, on annonçait couramment la fin prochaine du christianisme et la restauration des vieux cultes[6]. En attendant, l'on cachait les statues des dieux dans des grottes ou des caveaux[7]. Un caveau de ce genre a été signalé à Theveste[8]; une autre cachette, une salle murée qui contenait des statues et des dédicaces, a été récemment découverte à Carthage, dans le quartier de Dermèche, sous les mosaïques d'une maison[9]. Les païens continuaient à célébrer leurs sacrifices dans des cavernes ou des lieux écartés[10], par exemple dans les grottes du mont Giddaba, en Numidie[11]. Même à Carthage, malgré la destruction du sanctuaire de cette déesse, les mystères de Caelestis n'étaient pas interrompus; au témoignage de Salvien, la plupart des Carthaginois, même beaucoup de soi-disant chrétiens, étaient encore initiés à son culte et lui étaient voués dès leur naissance[12].

Bien des temples, d'ailleurs, avaient survécu. Quelques-uns sont encore debout, parfois presque intacts, comme celui de The-

1) Augustin, *Epist.* 16.
2) Id., *Epist.* 2, 6; 136; 138.
3) Id., *Epist.* 50; 90-91.
4) *Codex can. eccles. afric.*, 60.
5) Salvien, *De gub. Dei*, VIII, 21 et 23.
6) Augustin, *De civ. Dei*, XVIII, 53; *De promissis et praedictionibus Dei*, III, 38.
7) Augustin, *De consensu Evangelist.*, I, 27-28; *De promissis et praedictionibus Dei*, III, 38.
8) *Rec. de Constantine*, XIX, 1878, p. 455; XX, 1879, p. 215; XXIII, 1883, p. 135; Gsell, *Mélanges de l'Ecole de Rome*, XX, 1900, p. 118.
9) Gauckler, *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1899, p. 158.
10) Augustin, *De consensu Evangelist.*, I, 27.
11) Id., *Serm.* 45, 7. — Cf. *C. I. L.*, VIII, 6267-6302; Héron de Villefosse, *Bull. des Antiquaires de France*, 1900, p. 104.
12) Salvien, *De gub. Dei*, VIII, 9-13.

veste. A Carthage, le temple de la Mémoire ne fut détruit que par les Vandales[1]. Il est probable que les sanctuaires africains furent longtemps utilisés, plus ou moins secrètement, pour des cultes païens; car très peu d'entre eux ont été convertis en églises, et l'on n'y a guère pris de matériaux avant l'époque byzantine[2].

Cette vitalité du polythéisme local est attestée encore par la persistance de superstitions païennes dans le christianisme populaire[3]. La mère d'Augustin, sainte Monique, ne pouvait elle-même s'affranchir de ces superstitions[4], et l'on croit en retrouver la trace jusque dans les tatouages des Tunisiens modernes[5]. On constate d'autres influences païennes dans la décoration des œuvres d'art chrétiennes, même de celles qui avaient une destination liturgique : sur un bénitier ou seau baptismal, du ve ou du vi^e^ siècle, qui a été trouvé à Tunis, le Bon Pasteur et autres symboles chrétiens font pendant à une Victoire, à une Nymphe marine[6]. Des usages païens se sont introduits dans les Eglises de la contrée : Augustin reconnaît que, chez ses compatriotes, les agapes ressemblaient souvent aux banquets des temples, et le culte des martyrs au culte des Mânes[7]. Et si nous entrons dans les cimetières chrétiens d'Afrique, nous y apercevrons, jusqu'au vi^e^ siècle, la *cupula* demi-cylindrique ou les grandes jarres des nécropoles païennes, même l'invocation aux Dieux Mânes.

Que conclure de tous ces faits? Non pas, assurément, que le paganisme soit nulle part resté maître en Afrique après le ive siècle. Mais il s'y est très longtemps défendu, même après la chute de la domination romaine. C'est là un fait important, que le rayonnement du christianisme africain avait jusqu'ici laissé dans l'ombre, mais qui nous a été révélé récemment par les découvertes archéologiques, et qui d'ailleurs est pleinement confirmé, comme on l'a vu, par beaucoup de textes antiques. Cette longue persistance du polythéisme explique certains traits des Eglises locales : bien des usages particuliers, bien des détails du formulaire épigraphique, peut-être aussi l'éclat un peu superficiel du christianisme africain, le succès des schismes, la disparition si complète de la foi chrétienne après quelques siècles de domination arabe.

1) Victor de Vita, I, 3, 8 Halm. — Cf. Héron de Villefosse, *Bull. des Antiquaires de France*, 1899, p. 206.

2) Cf. Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 121.

3) Augustin, *Enarr. in Psalm.*, 26, 19; 40, 3; 43, 3; *Homilia de sacrilegiis*, publ. par Caspari, *Zeitschr. für deutsch. Allerthümer*, XXV, 314.

4) Augustin, *Confess.*, VI, 2.

5) *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1893, p. 70.

6) *C. I. L.*, VIII, 10484, 7; de Rossi, *Bull. crist.*, 1867, p. 77.

7) Augustin, *De vera religione*, 55, 108; *Contra Faustum Manich.*, XX, 21.

Les païens ne sont pas les seuls adversaires que les Églises africaines eurent à combattre au IVe siècle; elles durent aussi tenir tête aux communautés juives du pays On sait que les Israélites étaient établis en nombre dans l'Afrique romaine; dès le temps de Tertullien, nous y avons vu aux prises les deux religions sœurs[1]. Le judaïsme paraît avoir été assez florissant dans la contrée au IVe siècle[2]. A Naro (Hammam-Lif), s'élevait alors une grande synagogue, dont on a retrouvé les ruines avec de belles mosaïques et des dédicaces[3]. Pendant la persécution de Dioclétien, la colonie juive de Caesarea, en Maurétanie, avait aussi un temple et un archisynagogue[4]. Un autre sanctuaire israélite fut construit à Tipasa vers le milieu du IVe siècle[5]. Au même temps appartiennent peut être des rabbins de Carthage[6], et de Volubilis[7]. Un peu plus tard, nous rencontrons des Juifs à Hippone[8], Oea[9], Simittu[10]; des judaïsants à Thusurus et dans les provinces de l'Est[11].

Les querelles continuaient entre Israélites et Chrétiens. A Caesarea, nous voyons les Juifs injurier la martyre Marciana et exciter les païens; elle leur répond par une malédiction[12]. Quelques années plus tard, Lactance songeait à composer un ouvrage contre les Juifs[13]. Les adversaires ne désarmèrent pas après la victoire du christianisme. Deux lois de Constantin, affichées à Carthage le 8 des ides de mai 336, interdirent aux Juifs d'inquiéter leurs coreligionnaires convertis, et de faire circoncire leurs esclaves chrétiens[14]. Nous savons encore que les deux religions furent aux prises à Tipasa : une synagogue, construite sur les ruines d'un sanctuaire païen, fut à son tour remplacée par une église[15]. Saint Optat se contente de décocher quelques traits aux Israélites[16]; mais saint Augustin bataillera contre eux, et même leur consacrera un traité spécial. A ces épisodes se réduit pour nous l'histoire du judaïsme africain et de sa querelle avec les Églises locales au IVe siècle.

1) Voyez plus haut, t. I, p. 9; 39; 293; t. II, p. 280.

2) Cf. notre mémoire sur *Les colonies juives dans l'Afrique romaine*, p. 22 (*Revue des études juives*, 1902).

3) *C. I. L.*, VIII, 12457; Cagnat, Gauckler et Sadoux, *Temples païens de la Tunisie*, p. 152.

4) *Acta Marcianae*, 4.

5) *Passio Salsae*, 3.

6) Neubauer, *La géographie du Talmud*, p. 411; Hamburger, *Real-Encycl. für Bibel und Talmud*, article *Karthago*.

7) Ph. Berger, *Bull. du Comité*, 1892, p. 64.

8) Augustin, *Serm.* 196, 4.

9) Id., *Epist.*, 71, 3, 5.

10) *Appendix* des Sermons d'Augustin, *Serm.* 17, 9 (*Patrol. lat.* de Migne, t. XLVI, p. 881).

11) Augustin, *Epist.* 44, 6, 13; 196, 1, 4; Philastrius, *De Haeres.*, 15.

12) *Acta Marcianae*, 4-6.

13) Lactance, *Divin. Instit.*, VII, 1, 26.

14) *Cod. Theod.*, XVI, 8, 5; 9, 1.

15) *Passio Salsae*, 3.

16) Optat, III, 10; V, 1 et 3.

Mais les plus rudes batailles qu'aient eu à soutenir les chrétiens du temps, ce sont les batailles qu'ils se livraient entre eux. En Afrique, les vieilles hérésies étaient mortes, ou à peu près. Saint Optat nous le dit positivement, dans ses polémiques contre Parmenianus : « Les hérétiques, avec leurs erreurs, étaient bien morts, et ensevelis dans l'oubli. Tu as voulu en quelque sorte les ressusciter, eux dont les provinces africaines semblaient ignorer non seulement les vices, mais jusqu'aux noms. Marcion, Praxéas, Sabellius, Valentinus et tous les autres, jusqu'aux Cataphrygiens, ont été vaincus en leurs temps par Victorinus de Pettau, par Zéphyrinus de Rome, par Tertullien de Carthage, et par d'autres défenseurs de l'Eglise catholique. A quoi bon déclarer la guerre à ces morts, qui n'ont rien à faire en notre temps[1]? » La petite secte des Tertullianistes se maintenait à Carthage, où elle possédait une basilique[2]; mais elle comptait si peu d'adeptes, qu'on ne s'en inquiétait guère. De ce côté, donc, aucun danger. En revanche, l'Eglise africaine fut menacée au IVe siècle par deux hérésies nouvelles, d'importation étrangère; et surtout, elle fut coupée en deux par un schisme.

Le Donatisme tient une place si considérable dans l'histoire du christianisme africain, et il nous est connu par tant de documents, qu'il doit être étudié à part. Nous nous contenterons donc, ici, d'esquisser très sommairement le tableau du grand duel entre donatistes et catholiques jusqu'au temps d'Augustin[3].

On se rappelle que l'élection de Caecilianus à Carthage, en 311, fut vivement contestée. Les mécontents firent appel au primat de Numidie. Un concile de soixante-dix évêques numides, siégeant à Carthage en 312, prononça la déposition de Caecilianus, et élut à sa place Majorinus, qui eut bientôt pour successeur le célèbre Donatus. Les deux partis s'obstinèrent également dans leurs prétentions. Une requête des dissidents provoqua l'intervention de l'empereur et des évêques étrangers. Le concile de Rome en 313, le concile d'Arles en 314, se prononcèrent en faveur de Caecilianus; et ces décisions furent confirmées en 316, après de nouvelles enquêtes, par la sentence définitive de Constantin Dans l'intervalle, sous la direction énergique et habile de Donatus, l Eglise dissidente s'était organisée, et avait mené une active propagande; elle avait pris le nom de *Pars Donati* ou *Donatismus*; elle refusa de s'incliner devant la sentence impériale.

1) Optat, I, 9.
2) Augustin, *De haeres.*, 86.
3) Pour le détail et les textes justificatifs, nous renvoyons au volume suivant.

Une loi de Constantin ordonna d'enlever aux schismatiques leurs églises. Ce fut le signal d'une véritable persécution, à laquelle mit fin, en 321, un édit de tolérance. Le Donatisme ne cessa de se développer; quelques années plus tard, il envoyait à un concile de Carthage deux cent soixante-dix évêques. Il excita à son profit les passions populaires, fonda une communauté à Rome, et entra en relations avec les Ariens.

Vers 347, l'empereur Constant entreprit de réunir les deux Eglises rivales, et la persécution recommença. On dut faire intervenir les troupes, qui eurent raison de la résistance armée des Donatistes alliés aux Circoncellions. On exila les principaux chefs; la paix et l'unité religieuse furent rétablies en apparence. Mais l'empereur Julien rendit toute liberté aux Donatistes, dont la victoire fut signalée par bien des violences.

Après la mort de Julien, on traqua de nouveau les dissidents. Mais ils trouvèrent des alliés dans les grands chefs indigènes qui se révoltèrent alors contre Rome : en Firmus, puis en Gildon. Au moment où commence le rôle actif d'Augustin, en 392, le Donatisme paraît avoir compté en Afrique autant de fidèles que le Catholicisme. Mais il était déchiré à son tour par des schismes. Les sectes rivales se lancèrent l'anathème dans leurs conciles de Carthage, de Cabarsussa, de Bagaï. Tandis qu'elles s'affaiblissaient mutuellement, l'Eglise catholique reprit l'offensive : après une longue et vigoureuse campagne, qui fut menée surtout par l'évêque d'Hippone, le Donatisme fut condamné solennellement à la conférence de 411, puis traqué sans trêve par les pouvoirs publics. Nous suivrons ailleurs les péripéties de cette lutte mémorable, et nous tâcherons d'expliquer ce que fut le Donatisme.

L'Arianisme occupe infiniment moins de place dans l'histoire de l'Eglise africaine; il n'y figure que pour quelques épisodes. On sait comment Arius, prêtre d'Alexandrie, nia vers 318 la divinité du Christ. Condamnée par divers synodes, puis par le concile de Nicée en 325, l'hérésie n'en fit pas moins de rapides progrès; elle partagea le monde chrétien en deux camps. Elle obtint même la protection de plusieurs empereurs, et devint, à différentes reprises, l'Eglise officielle. Mais elle fut durement frappée ensuite par des édits de Gratien et de Théodose; à la fin du IVe siècle, elle avait perdu beaucoup de terrain.

Les évêques africains n'ont été mêlés qu'accidentellement aux polémiques et aux luttes contre l'arianisme. Sauf de rares exceptions, ils ont été hostiles à cette hérésie. Au concile de Nicée, parmi les évêques qui la condamnèrent, figure Caecilianus de

Carthage[1]. Vers 340, Rufus, successeur de Caecilianus, se prononça dans le même sens au synode de Rome[2]. Vers 343, Gratus de Carthage et trente-cinq autres évêques africains approuvèrent les décisions analogues du concile de Sardique[3]. Mais, quinze ans plus tard, quelques-uns de leurs successeurs se laissèrent gagner par la propagande des semi-ariens ou par les menaces de l'empereur Constance. En 358, quatre d'entre eux signèrent à Sirmium une formule hérétique[4], que signa aussi d'ailleurs le pape Libère, poussé par un autre évêque d'origine africaine, Fortunatianus d'Aquilée[5]. Cet exemple fut suivi, en 359, par Restitutus de Carthage, qui présida même un synode arien, et rédigea une profession de foi hétérodoxe[6]. A ce moment, l'hérésie se répandait évidemment en Afrique. Saint Athanase s'en inquiéta; au nom d'un concile égyptien, il écrivit une « lettre aux Africains », où il s'efforçait de les ramener à la foi de Nicée[7]. Nous ne savons quelle réponse on fit à Athanase; mais la propagande arienne fut vite enrayée en Afrique. Restitutus de Carthage revint à l'orthodoxie; et au concile d'Aquilée, vers 381, deux « légats des Africains » se prononcèrent nettement contre l'hérésie[8]. En 390, sur la proposition de leur président Genethlius, les membres du concile de Carthage ouvrirent la séance par une adhésion unanime au symbole de Nicée[9].

On le voit, c'est probablement par surprise, et peut-être par faiblesse, que plusieurs évêques du pays s'étaient ralliés un instant au semi-arianisme. En réalité, les subtiles discussions sur le dogme, qui passionnaient l'Orient, intéressaient peu les Africains du temps, tout entiers à leur lutte contre le schisme local. Ils n'ont guère pris part aux grandes polémiques sur la divinité du Christ. Parmi eux, au moins dans le camp des Catholiques, on ne peut citer que le diacre Macrobe[10] et Victorin[11]; encore Victorin a-t-il écrit ses traités à Rome. Quant à saint Optat, il parle d'Arius une seule fois[12]. Saint Augustin s'attaquera à l'arianisme dans quelques ouvrages; mais, chez lui encore, ces polémiques sont d'importance secondaire. Pour rendre vraiment vivante en Afrique la question de l'arianisme, il faudra un coup de théâtre et un coup de force : l'invasion des Vandales ariens.

1) Mansi, *Concil.*, t. II, p. 696.
2) *Ibid.*, t. II, p. 1269.
3) *Ibid.*, t. III, p. 67.
4) Sozomène, IV, 15.
5) Jérôme, *De vir. ill.*, 97.
6) Mansi, *Concil.*, t. III, p. 314.
7) *Ibid.*, p. 314; Athanase, *Epist. ad Afros episcopos* (*Patrol. graec.* de Migne, t. XXVI, p. 1029).
8) Mansi, *Concil.*, t. III, p. 604.
9) *Ibid.*, t. III, p. 691.
10) Isidore de Séville, *De vir. ill.*, 2.
11) Voyez plus loin, *livre* VI, *chap.* IV
12) Optat, IV, 5.

Signalons pourtant, au IVe siècle, un épisode curieux et peu connu : une tentative d'alliance entre l'Arianisme et le Donatisme. Vers 343, au moment où les catholiques africains approuvaient les canons de Sardique contre l'hérésie, un concile semi-arien adressa une lettre « A Donatus, évêque de Carthage[1]. » Cet appel ne resta pas sans écho : Donatus composa un livre *Sur l'Esprit saint,* qui, d'après Jérôme, « s'accordait avec le dogme arien[2] ». Il est permis de croire qu'en cette circonstance le primat donatiste s'inspira moins de la théologie que de la politique.

Le Manichéisme recruta en Afrique beaucoup plus d'adeptes. Cette secte bizarre, dont la doctrine était tout imprégnée de rêveries orientales, s'était constituée dans la seconde moitié du IIIe siècle. Le fondateur de la secte, Manès, apparaît dans l'histoire vers 270 ; il fut mis à mort par les Perses en 278[3]. Parmi ses nombreux disciples, il avait désigné douze apôtres, qui portèrent son enseignement dans bien des pays, jusqu'en Occident. Le Manichéisme se répandit à Rome sous le pontificat de Miltiade, entre 311 et 314[4]. Il fut vite suspect aux empereurs, qui le persécutèrent presque sans relâche, surtout depuis le milieu du IVe siècle; Valentinien, Gratien, Théodose, le visèrent dans une foule d'édits, de plus en plus sévères[5]. Le Manichéisme survécut à toutes les persécutions; d'autant plus facilement que c'était une Eglise secrète et accommodante, à laquelle étaient affiliés beaucoup de soi-disant catholiques, même des évêques. Il conserva des fidèles jusqu'en plein Moyen-Age ; on prétend qu'il n'a pas disparu en Orient. Dès le IVe siècle, il avait produit pour son compte et suscité contre lui une riche littérature, surtout en syriaque et en grec. On le combattait de toutes parts dans le camp des catholiques.

L'Afrique latine est le pays d'Occident où le Manichéisme remporta ses premiers et peut-être ses plus grands succès. Manès y avait envoyé son disciple Adimantus, qui paraît avoir été fort heureux dans sa mission, et qui resta populaire dans la contrée ; on l'y vénérait encore au temps d'Augustin[6]. Nous savons que les Manichéens y étaient déjà nombreux avant la fin du IIIe siècle : vers 295, une constitution des empereurs Dioclétien, Maximien et Galère, prescrivit à Julianus, proconsul d'Afrique, de faire

1) Mansi, *Concil.*, t. III, p. 126-140.
2) Jérôme, *De vir. ill.*, 93.
3) Eusèbe, *Chron. ad ann.* 2298; Jérôme, *Chron. ad ann.* 2295; Syncelle, p. 723, 5.
4) *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, t. I, p. 168.
5) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 3; 5, 5-6; 5, 11; 5, 18; 5, 20; etc.; Socrate, V, 2 et 10; Sozomène, VII, 1 et 6.
6) Augustin, *Contra Adimant.*, 12, 2. — Cf. *Retract.*, I, 21 Knœll.

brûler tous les livres de la secte, de confisquer les biens de ses partisans, de condamner les adeptes, surtout les chefs, à la peine de mort ou à la relégation dans les mines[1].

Vers 380, l'un des principaux docteurs de la secte en Afrique était Faustus de Milev, qui passait pour être un orateur très éloquent et un dialecticien fort habile[2]. Dans les cercles lettrés de Carthage, on discutait alors avec passion les doctrines de Manès[3]. Les autorités s'émurent sans doute de tout ce bruit qui se faisait autour d'une hérésie mise hors la loi par tant d'édits impériaux. En 386, le proconsul Messianus traqua les Manichéens de Carthage, et condamna à la relégation plusieurs de leurs chefs, entre autres Faustus[4]. Cette persécution, d'ailleurs, ne supprima pas la secte. On comptait encore beaucoup de Manichéens dans l'Afrique du ve siècle, même sous les Vandales[5]. Bien plus tard, au commencement du viiie siècle, le pape Grégoire II se méfiait des clercs africains chassés de leur pays par les Arabes; il les soupçonnait d'être affiliés à l'Eglise secrète de Manès[6].

L'exemple d'Augustin, mieux que tout autre, atteste la séduction du Manichéisme. On sait que dans sa jeunesse il avait été ébloui par cette doctrine; il lui resta fidèle près de dix ans[7]. Il désirait ardemment entendre le célèbre Faustus de Milev. Mais, chose curieuse, c'est précisément ce fameux docteur qui, sans le savoir, allait lui inspirer le dégoût du Manichéisme. Faustus vint à Carthage en 383 : en l'écoutant, et en constatant son ignorance, Augustin éprouva une grande déception[8]. Plus tard, il fit payer cher cette déception à ses anciens amis. Dès 392, nous le verrons discuter pendant deux jours à Hippone contre le prêtre manichéen Fortunatus. Puis, il entreprendra de réfuter Adimantus, Faustus, toutes les doctrines de Manès. Dans ses polémiques contre le Manichéisme, il trahira parfois une pieuse rancune; et il y apportera presque autant d'ardeur que dans ses campagnes contre le donatisme.

1) *Collat. leg. mosaïc. et roman.*, XV, 3.

2) Augustin, *Confess.*, V, 3 et 6-7; *Contra Faustum Manich.*, I, 1; *Retract.*, II, 7. — Cf. Bruckner, *Faustus von Mileve*, Bâle, 1901.

3) Augustin, *Confess.*, V, 11; VII, 2.

4) Id., *Contra Faustum Manich.*, V, 8; *Contra litter. Petilian.*, III, 25, 30.

5) Victor de Vita, II, 1.

6) Grégoire II, *Epist.* 4 (*Patrol. lat.* de Migne, t. LXXXIX, p. 502).

7) Augustin, *Confess.*, III, 6.

8) *Ibid.*, V, 3 et 6-7.

IV

Organisation des Eglises africaines au IVe siècle. — Développement matériel. — Délimitation des diocèses. — Les régions ecclésiastiques de Carthage. — Les lieux de culte. — Les cimetières. — Les chapelles et les basiliques. — La décoration et le mobilier des églises. — Constitution de la communauté. — La hiérarchie. — Privilèges des clercs. — Les débuts du monachisme. — La discipline. — Tribunaux ecclésiastiques. — La liturgie. — L'administration de la communauté. — Les *seniores laïci*. — Rôle des évêques. — Les provinces ecclésiastiques. — Constitution de ces provinces. — Les primats. — Les conciles. — Rapports de l'Eglise d'Afrique avec les Eglises d'Outre-mer. — Situation de l'Eglise africaine en 392. — Vue d'ensemble sur la littérature du IVe siècle. — Caractère de cette littérature. — Les débuts d'Augustin.

Au IVe siècle s'est complétée l'organisation intérieure de l'Eglise africaine. Alors se sont constituées définitivement les provinces ecclésiastiques, tandis que se délimitaient les diocèses, et que la physionomie de la communauté se dessinait plus nettement, dans la hiérarchie et la discipline, dans le culte et l'administration des biens, dans l'aménagement matériel des lieux de réunion et de prière.

Le premier fait à signaler est la constitution de véritables diocèses, par la délimitation des districts religieux. Jusque-là, les conversions étant rares dans les campagnes, la communauté ne dépassait guère l'enceinte de la cité ou la banlieue immédiate. Quand le christianisme commença à se répandre dans les villages et les fermes ou dans les tribus indigènes, des questions nouvelles se posèrent. Chaque groupe de fidèles prétendait avoir son évêque, tandis que les Eglises urbaines cherchaient à étendre leur juridiction sur toute la campagne. Ici l'on organisait des paroisses rurales, administrées par un prêtre, sous l'autorité de l'évêque voisin; là se créaient des évêchés minuscules. Des conflits surgissaient entre les Eglises de cités limitrophes. Il devint nécessaire de fixer les juridictions épiscopales.

On respecta les droits acquis : tout district qui avait déjà son évêque, put le garder[1]. On tint compte aussi des traditions locales. Par exemple, certaines cités avaient une double organisation municipale, l'une pour la ville principale, l'autre pour le reste du territoire[2]; elles purent de même conserver deux évêques, dont chacun avait sa juridiction distincte. Mais on interdit en principe la création de nouveaux diocèses; le concile

1) *Concil. Carthag.* ann. 390, c. 5.

2) C'était le cas à Thugga, au moins jusqu'au temps des Sévères (*C. I. L.*, VIII, 1494-1495). — L'existence d'un double évêché paraît attester l'ancienneté de la chrétienté locale.

de Carthage, en 390, stipula seulement que « si avec le temps, avec le progrès de la foi, le peuple de Dieu se multipliait quelque part et désirait avoir un chef particulier, il pourrait avoir un évêque, avec le consentement de celui de qui dépendait le diocèse[1] ».

A tout évêque on défendit expressément d'empiéter sur le domaine de ses voisins. Cette interdiction apparaît dès 314, dans un canon du concile d'Arles, concile qui comptait parmi ses membres un groupe d'Africains, et qui par suite légiférait aussi pour l'Afrique[2]. Pourtant, des malentendus se produisirent, même des conflits, notamment en Numidie. Des Eglises conclurent entre elles de véritables traités, pour délimiter leurs domaines respectifs[3]. Mais certains prélats peu scrupuleux oubliaient leurs engagements, et cherchaient à déposséder leurs collègues. Au concile tenu à Carthage vers 348, Antigonus, évêque de Madaura, se plaignit vivement du sans-gène d'un de ses confrères : « Je souffre, dit-il, d'une grave injustice; je crois que votre sainteté s'afflige de l'affront que j'ai reçu, et se considère comme atteinte par cette injure. Optantius, quand il est venu me trouver, a conclu avec moi un pacte, et nous avons partagé les fidèles. Nos conventions écrites sont là, et nos contrats. En dépit de ce pacte, il ose circonvenir les fidèles qui m'ont été attribués; il m'enlève mon troupeau; si bien qu'on l'appelle, lui, le *père*, et, moi, le *beau-père*[4] ». On interdit de nouveau tout empiètement, et l'on décida que les conventions entre évêques devraient être exactement observées[5]. Elles ne le furent pas toujours, sans doute; car la question se posa encore en 390, et un autre concile de Carthage défendit à tout évêque de rien entreprendre en dehors des limites de son diocèse[6].

Une autre série de mesures eut pour objet de rattacher étroitement les clercs et les fidèles à leur diocèse d'origine. Antérieurement, par caprice ou esprit d'indiscipline, à la suite d'une querelle ou d'un malentendu quelconque, on passait aisément d'une Eglise à l'autre. Beaucoup de chrétiens, qui avaient faibli pendant la persécution de Dioclétien, s'étaient sans doute empressés de changer de résidence pour n'avoir pas de comptes à rendre. Le concile d'Arles voulut prévenir le retour de ces abus : désormais, les clercs durent rester là où ils avaient été ordonnés[7];

1) *Concil. Carthag.* ann. 390, c. 5.
2) *Concil. Arelat.* ann. 314, c. 17.
3) *Concil. Carthag.* ann. 348, c. 12.
4) *Ibid.*, 12.
5) *Ibid.*, 10 et 12.
6) *Concil. Carthag.* ann. 390, c. 11.
7) *Concil. Arelat.* ann. 314, c. 2.

ceux qui se seraient établis ailleurs, devaient être déposés[1]; et une excommunication ne put être levée que là où elle avait été prononcée[2]. Plus tard, le concile de Gratus décida que nul ne pourrait être ordonné dans une Eglise étrangère à la sienne[3], ni même y être admis sans une lettre de son évêque[4]. Enfin, le concile de 390 menaça d'excommunication quiconque accueillerait les excommuniés d'une autre communauté[5]. Ces règlements divers tendaient au même objet : ils complétaient l'unité du diocèse, en empêchant les fidèles ou les clercs mécontents de se soustraire à l'autorité de leur évêque.

La plupart des grandes cités africaines, dès le ive siècle, possédaient plusieurs basiliques ; elles étaient peut-être divisées en paroisses, placées chacune sous la direction d'un prêtre. Cependant, le fait n'est certain que pour la capitale religieuse du pays. L'Église de Carthage, comme celle de Rome, était partagée en *régions* ecclésiastiques, qui correspondaient sans doute à des arrondissements civils. Ces régions ecclésiastiques de Carthage existaient dès la fin du ive siècle, et elles étaient probablement bien plus anciennes. Elles sont mentionnées dans les Actes des Conciles et dans plusieurs inscriptions[6]. On en comptait au moins six. Dans nos documents figurent la deuxième, qui renfermait une basilique où furent tenus plusieurs conciles entre 403 et 410; la troisième, où était une basilique de Saint-Pierre; la cinquième; et la sixième, où se trouvait peut-être une basilique de Saint-Paul. Chaque région paraît avoir eu son église particulière et son clergé spécial, composé de prêtres, de diacres et de lecteurs, sans parler des clercs inférieurs. Dans les Actes des Conciles est mentionné un certain Gaudiosus « diacre de la cinquième région[7] »; et nous possédons l'épitaphe de Ménas, qui était lecteur de la quatrième ou de la cinquième région[8].

Tandis que se dessinaient les diocèses et les paroisses, les

1) *Concil. Arelat.*, 21.
2) *Ibid.*, 16.
3) *Concil. Carthag.* ann. 348, c. 5.
4) *Ibid.*, 7.
5) *Concil. Carthag.* ann. 390, c. 7.
6) *Concil. Carthag.* ann. 403; ann. 404; ann. 405 ; ann. 407 ; ann. 409 ; ann. 410 ; ann. 525 ; Augustin, *Serm.* 15 ; Liberatus, *Breviarium*, dans la *Patrol. lat.* de Migne, t. LXVIII, p. 969; *C. I. L.*, VIII, 13423 ; Delattre, *Carthage, Notes archéologiques*, Paris, 1894, p. 5 ; Audollent, *Carthage romaine*, p. 603. — Sur le sceau de l'évêque Fortunius, on doit sans doute lire au revers : *R(e)g(ione)* VI (Delattre, *Plombs chrétiens trouvés à Carthage*, Lyon, 1887, p. 12; *C. I. L.*, VIII, 22656, 30).
7) *Concil. Carthag.* ann. 525 (Mansi, *Concil.*, t. VIII, p. 648).
8) *C. I. L.*, VIII, 13423. — Dans d'autres documents sont mentionnés un *archidiaconus ecclesiae carthaginensis regionis sextae* (Liberatus, *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum*, dans la *Patrol. lat.* de Migne, t. LXVIII, p. 969), et un diacre du titre de Saint-Etienne (*Liber de promissionibus Dei*, IV, 6, 10).

communautés complétaient leur installation matérielle par l'aménagement nouveau des lieux de culte. Depuis que le christianisme était religion officielle, elles pouvaient se développer librement, à ciel ouvert. Partout l'on vit se multiplier les cimetières, les chapelles funéraires ou commémoratives, et les basiliques.

On abandonna sans doute les rares catacombes que l'on a signalées jusqu'ici en Afrique. Mais on conserva naturellement les vieilles *areae* du IIIe siècle : les enclos funéraires de Caesarea, d'Abthugni, de Constantine, et, à Carthage, les *areae Macrobii*, les *areae Fausti*, les *areae Tertulli*, les *Novae areae*[1]. Comme les anciens cimetières ne suffisaient plus, l'on dut aménager de plus vastes enceintes : telles furent probablement les *Majores areae* de Carthage[2]. De grandes nécropoles s'étendirent hors des villes, au pied des murailles, comme à Carthage, ou le long des routes, comme à Tipasa, à Caesarea, à Cartenna, à Rusucurru, à Altava, à Lambèse[3].

Les sépultures chrétiennes du IVe siècle ne différaient guère, en Afrique, de celles des païens. C'étaient des jarres, des sarcophages monolithes ou à mosaïque, des tombes creusées dans le roc, des fosses tapissées de dalles ou de tuiles, parfois entourées de murs en moellons ou en brique, et généralement protégées par un petit toit en tuiles ou par un couvercle en mosaïque[4]. On rencontre aussi de véritables caveaux, notamment à Tipasa[5]. Le défunt avait presque toujours la tête à l'Ouest, et semblait regarder le levant. Sauf de rares exceptions, la tombe ne renfermait aucun mobilier funéraire[6]. Au-dessus de la fosse s'élevait quelquefois un petit monument, un autel à la mode païenne, un caisson demi-cylindrique, une stèle, surtout une *mensa* ou table de pierre, posée à plat[7]. D'autres chrétiens ont été inhumés dans de grands mausolées, dont les *arcosolia* abritaient des sarcophages, et dont quelques-uns peut-être avaient servi antérieurement pour des païens[8]. Sur le couvercle de la sépulture, sur la *mensa*, ou sur une plaque de marbre, se lisait fréquemment une épitaphe. On a trouvé en Sitifienne ou en Césarienne environ quatre-vingts inscriptions funéraires datées du IVe siècle; il y faut joindre toutes celles de Carthage et des autres provinces qui se rapportent à la même période. On y voit se constituer peu à peu, sous l'in-

1) Voyez plus haut, p. 13.
2) Augustin, *Serm.* 34; 165; 294; Victor de Vita, I, 3, 9 Halm.
3) Cf. Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 400.
4) *Ibid.*, p. 402.
5) *Ibid.*, p. 406.
6) *Ibid.*, p. 401.
7) *Ibid.*, p. 404.
8) *Ibid.*, p. 409.

fluence des croyances chrétiennes, le nouveau formulaire des épitaphes[1].

Dans ces cimetières africains du IVe siècle se dressaient souvent des chapelles ou des basiliques funéraires. Nous avons déjà mentionné celles qui étaient antérieures à Constantin : la *Basilica Novarum* de Carthage, la *Casa Major* de Constantine, la *cella* et l'*accubitorium* de Caesarea[2]. D'autres furent construites sous les premiers empereurs chrétiens : par exemple, à Carthage, la *Basilica Majorum*, où l'on voyait les tombeaux des saintes Perpétue et Félicité[3], et peut-être la chapelle funéraire de saint Cyprien aux Mappales, dans les *areae Macrobii*[4] ; à Renault, en Césarienne, une chapelle funéraire de l'an 329, qui renfermait les sépultures de martyrs locaux[5] ; à Tipasa, dans la nécropole orientale, l'église de Sainte-Salsa, qui vers 372 était encore une modeste chapelle précédée d'un vestibule et contenant le tombeau de la sainte[6]. Dans ces petits sanctuaires des nécropoles, où la *mensa* des martyrs servait d'autel, on célébrait des offices et l'on prêchait[7]. Ils devaient même abriter des objets précieux : à Tipasa, dans la chapelle de Salsa, Firmus trouva entre autres un calice[8] ; à Constantine, l'évêque Silvanus cacha de l'argent dans la *Casa Major* de l'*area*[9].

D'autres chapelles, dédiées aux martyrs, s'élevaient hors des nécropoles. Beaucoup se trouvaient à l'intérieur des villes ou dans les faubourgs, et il est difficile de les distinguer des églises proprement dites. On les avait bâties généralement sur le lieu du martyre, ou dans un endroit consacré par quelque pieux souvenir. C'est ainsi qu'à Tipasa un second sanctuaire de Salsa se voyait sur la *Colline des Temples*, au centre de la ville, où la sainte avait été martyrisée[10] ; à Carthage, outre l'église des Mappales, deux autres étaient dédiées à Cyprien, l'une dans l'*Ager Sexti*, lieu du martyre, l'autre, qui existait en 383, près du port[11]. La dévotion des Africains multiplia les chapelles de martyrs jusque dans les campagnes, dans les domaines privés ou le long des routes ; Augustin en cite beaucoup aux environs d'Hippone[12]. Les autorités ecclésiastiques finirent par s'inquiéter de ces dévotions excentriques qui touchaient à la superstition. Des conciles

1) Voyez plus loin, *chap.* III.
2) Voyez plus haut, p. 14 et suiv.
3) Augustin, *Serm.* 34 ; 165 ; 294 ; Victor de Vita, I, 3, 9 Halm.
4) Voyez plus haut, t. II, p. 382.
5) *C. I. L.*, VIII, 21517.
6) *Passio Salsae*, 12-13.
7) *Ibid.*, 13 ; Augustin, *Serm.* 311-313.
8) *Passio Salsae*, 13.
9) *Gesta apud Zenophilum*, p. 195 Ziwsa.
10) *Passio Salsae*, 3.
11) Augustin, *Confess.*, V, 8, 15. — Cf. plus haut, t. II, p. 381.
12) Augustin, *De civ. Dei*, XXII, 8, 19 *Epist.*, 29, 12 ; 139, 2.

ordonnèrent de démolir les chapelles qui ne contenaient point de reliques authentiques; si l'on n'osait le faire dans la crainte d'exciter des troubles, ils recommandèrent du moins aux clercs de mettre les fidèles en garde contre cet abus[1].

Le lieu de culte par excellence était naturellement la basilique urbaine. En Afrique comme ailleurs, le type s'en est fixé sous Constantin et ses successeurs : type original et varié, dont on ne trouve l'équivalent exact dans aucune autre région[2]. Parmi les centaines d'églises dont on a découvert les ruines en Algérie ou en Tunisie, bon nombre assurément remontent au ɪvᵉ siècle; le difficile est de les reconnaître. Une seule est datée, la basilique de Castellum Tingitanum (Orléansville), qui fut dédiée en 324[3]; malheureusement, elle est enfouie de nouveau, et ne nous est qu'imparfaitement connue[4]. On a proposé d'attribuer au ɪvᵉ siècle plusieurs autres ruines d'édifices chrétiens : le sanctuaire primitif de Sainte-Salsa, à Tipasa, et peut-être aussi la basilique d'Alexandre; des églises de Cuicul, de Vazaivi, de Rusguniae; celle de Theveste, dans sa forme première[5]; en Tunisie, des églises d'Ammaedara, d'Henchir Goubeul, d'Haouch-Khima[6]; et, selon quelques archéologues, les parties les plus anciennes de la basilique Damous-el-Karita, à Carthage[7]. Mais ces hypothèses chronologiques sont assez fragiles; jusqu'ici, nous n'avons point de criterium pour distinguer le plan primitif de ces édifices à travers les remaniements postérieurs. Pour le ɪvᵉ siècle, il est donc plus prudent d'interroger surtout les textes, tout en éclairant ces textes par le témoignage des ruines.

Ce qui est tout d'abord incontestable, c'est que les églises se sont multipliées au ɪvᵉ siècle dans toutes les parties de l'Afrique. Avant Constantin, nous n'avons pu citer que la *Basilica Novarum* à Carthage, d'abord funéraire, et consacrée ensuite au culte ordinaire; la *Basilica Leontiana*, à Hippone; les basiliques de Cirta, de Zama, de Furni, d'Abthugni[8]. Sous les empereurs chrétiens, les auteurs ou les documents historiques mentionnent un grand nombre d'églises. A Carthage, c'est d'abord la cathédrale primitive, où se réunirent en 312 les partisans de Caecilianus[9]; puis trois basiliques dont s'étaient emparés les donatistes, et qui

1) Mansi, *Concil.*, t. III, p. 782, c. 83; p. 971, c. 14; t. IV, p. 494, c. 50.

2) Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 149.

3) *C. I. L.*, VIII, 9708.

4) Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 236.

5) *Ibid.*, p. 116.

6) Saladin, *Archives des Missions*, 3ᵉ série, t. XIII, 1887, p. 142; 175-178.

7) Delattre, *La basilique de Damous-el-Karita*, Constantine, 1892; *Musée Lavigerie*, III, p. 6.

8) Voyez plus haut, p. 15 et suiv.

9) Optat, I, 19.

leur furent enlevées en 317[1]; puis la *Basilica Majorum*, et les trois sanctuaires de saint Cyprien, dont nous avons déjà parlé ; d'autres églises élevées sans doute sur des tombeaux de martyrs, comme celles des Scillitains et de Celerina[2]; la *Basilica Gratiani*[3]; la basilique des Tertullianistes[4]; enfin, la *Basilica Restituta*, qui devint la cathédrale, et où se tint le concile de 390[5]. Toutes ces églises, et d'autres encore, existaient au temps d'Augustin; la plupart dataient certainement du IVe siècle, quelques-unes du règne de Constantin.

Nous n'avons pas de données précises sur les nouvelles basiliques que l'on dut construire alors dans les autres villes de Proconsulaire, ou en Byzacène, ou en Tripolitaine. Mais, en Numidie, nous rencontrons d'importants groupes d'édifices chrétiens à Constantine et à Hippone. D'après le témoignage d'Optat, la ville de Cirta possédait déjà une basilique en 305[6]. La même cité, devenue Constantine à la fin de 312, s'enrichit vite d'églises nouvelles. A l'audience de 320 est mentionnée la cathédrale[7]. Vers 330, une basilique construite dans la même ville par ordre de l'empereur, fut enlevée aux catholiques par les donatistes; pour rétablir la paix, Constantin prescrivit de laisser le sanctuaire aux dissidents, mais d'en bâtir un autre pour les catholiques[8]. Les églises d'Hippone nous sont connues par Augustin. Outre la vieille *Basilica Leontiana*[9], l'évêque d'Hippone cite la *Basilica Major* ou *Basilica Pacis*, dont le *secretarium* servit de lieu de réunion au concile de 393[10], et qui eut plus tard pour annexe une chapelle de Saint-Etienne[11]; le sanctuaire des *Vingt Martyrs*[12], et celui des *Huit Martyrs*[13]; la chapelle de Saint-Théogène[14]; enfin, la basilique des Donatistes[15]. Aux environs de sa ville épiscopale, Augustin mentionne encore beaucoup de basiliques, chapelles ou oratoires[16]. Quelques-uns de ces sanctuaires furent construits pendant son épiscopat, ou même par lui; mais la plupart étaient

1) *De passione Donati et Advocati*, 4; 6; 8; 10; 13.

2) Augustin, *Serm.* 48 et 155; Victor de Vita, I, 3, 9 Halm.

3) Augustin, *Serm.* 156.

4) Id., *De haeres.*, 86.

5) *Concil. Carthag.* ann. 390, *Praefat.*; Victor de Vita, I, 3, 15.

6) Optat, I, 16.

7) *Gesta apud Zenophilum*, p. 193 Ziwsa.

8) *Appendice* d'Optat, n. 10, p. 215 Ziwsa.

9) Augustin, *Serm.* 260 et 262; *Epist.* 29, 11; Mansi, *Concil.*, t. IV, p. 539.

10) Augustin, *Serm.* 258; 323; 325; *Epist.* 213; *De civ. Dei*, XXII, 8, 22; Mansi, *Concil.*, t. III, p. 850; t. IV, p. 481.

11) Augustin, *Serm.* 318; 356; *De civ. Dei*, XXII, 8, 22.

12) Id., *Serm.* 148 et 325; *De civ. Dei*, XXII, 8, 9.

13) Id., *Serm.* 256, 10.

14) Id., *Serm.* 273, 7.

15) Id., *Epist.* 29, 11.

16) Id., *De civ. Dei*, XXII, 8, 6-7; 8, 15 et 19; *Epist.* 29, 12; 139. — Cf. Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 212-214.

antérieurs. Nous sommes moins bien renseignés pour le reste de la Numidie; nous savons pourtant que des basiliques existaient alors à Calama[1], à Milev[2], à Bagaï et dans la région voisine[3].

Les communautés de Maurétanie commençaient aussi à bâtir des églises : simples chapelles à l'origine, mais qui plus tard furent souvent transformées en basiliques. Vers 362, sous le règne de Julien, une église de Castellum Lemellefense, en Sitifienne, fut assiégée par les Donatistes[4]. A Tipasa, une basilique fut saccagée alors par d'autres bandes[5]; la chapelle funéraire de Sainte-Salsa existait en 372[6]; un peu plus tard, on construisit au centre de la ville une basilique dédiée à la même sainte[7], et, dans la nécropole de l'Ouest, la basilique de l'évêque Alexandre[8]. Caesarea, outre les chapelles de ses cimetières, possédait plusieurs églises, entre autres l'*Ecclesia Major*, où parla saint Augustin[9].

Ces faits suffisent à prouver que des églises ou des chapelles s'élevèrent depuis Constantin dans toutes les parties de l'Afrique romaine; le témoignage des auteurs contemporains permet de rapporter au IVe siècle la construction de presque tous les sanctuaires que nous avons cités. Encore cette liste est-elle incomplète. Nous n'avons guère parlé que des monuments catholiques. Il y faudrait joindre les édifices qui appartenaient aux Eglises dissidentes, et qui s'étaient vite multipliés : dès l'année 317, une loi de Constantin ordonna de confisquer les basiliques des Donatistes[10].

Les textes contemporains nous fournissent quelques renseignements sur ces premières églises des Africains. L'étude des ruines atteste la variété des dispositions et des formes ; cependant un type prédomine, celui de la construction rectangulaire, coupée en trois ou cinq nefs par des rangées de piliers ou de colonnes, terminée par une abside et des sacristies, éclairée par des fenêtres latérales, et couverte d'un toit en charpente. Nous prendrons surtout pour exemple la basilique d'Orléansville, dédiée en 324[11].

1) Augustin, *Epist.* 91, 8.
2) Mansi, *Concil.*, t. IV, p. 326 et 494.
3) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 11, 23; *Contra Crescon.*, III, 43, 47.
4) Optat, II, 18.
5) *Ibid.*, II, 18-19.
6) *Passio Salsae*, 12-13.
7) *Ibid.*, 3.
8) Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 333.
9) Augustin, *Sermo ad Caesareensis Ecclesiae plebem*, 1 ; *De gestis cum Emerito*, 1 ; Possidius, *Vita Augustin.*, 14. — Cf. Gsell, *Monuments*, t. II, p. 190.
10) Augustin, *Contra litter. Petilian.*, II, 92, 205.
11) Cf. Gsell, *Monuments*, t. II, p. 236 et suiv.

Presque toutes les vieilles églises découvertes en Algérie ont la forme rectangulaire[1]. Augustin recommande cette disposition. L'église, dit-il, « doit être un rectangle, plus long sur les côtés, plus court sur les façades, comme sont la plupart des basiliques[2] ». Cependant, l'église d'Orléansville présentait un plan un peu irrégulier; elle affectait la forme d'un trapèze, le mur du fond n'étant pas exactement parallèle à la façade. Suivant la coutume, elle était orientée de l'Ouest à l'Est, avec sa façade au couchant. Elle était construite en blocage, avec des chaînes en pierres de taille. Elle devait être couverte de toits en charpente et de tuiles : toiture en dos d'âne sur la nef centrale; toiture plate, en pente, et plus basse, sur les collatéraux. La lumière pénétrait par des fenêtres percées dans les murs de la grande nef, au-dessus des bas-côtés. Des textes du temps nous permettent de nous représenter ces parties hautes de l'édifice. A Calama, des païens attaquèrent la basilique et cherchèrent à incendier le toit, qui par conséquent était en charpente[3]. Vers 362, les donatistes qui assiégeaient l'église de Castellum Lemellefense, montèrent sur les toits des bas-côtés, en arrachèrent les tuiles, et par les fenêtres lancèrent ces tuiles sur les catholiques réfugiés près de l'autel[4]. A Tipasa, vers le même temps, les agresseurs jetèrent une ampoule par une fenêtre de la basilique[5].

Intérieurement, l'église d'Orléansville était divisée en cinq nefs, que séparaient des rangées de piliers carrés. Le nombre des nefs variait beaucoup en Afrique. On en trouve une seule dans la plupart des chapelles ou des églises de campagne; généralement, on en compte trois. L'emploi des piliers était fréquent; mais on les remplaçait souvent par des colonnes, ou bien l'on adossait une colonne à un pilier. Les supports de la nef centrale s'arrêtaient au niveau de la toiture des bas-côtés; là, ils soutenaient des arcades sur lesquelles reposait le mur percé de fenêtres. On lit dans un sermon attribué à Augustin : « Nous voyons des colonnes auxquelles sont superposées des murailles... Dans la maison de Dieu, les colonnes portent une multitude de pierres[6]. » A Orléansville, des tribunes étaient aménagées au-dessus des bas-côtés; mais elles paraissent avoir été ajoutées après coup, et l'on pense qu'en Afrique l'usage des tribunes n'est pas

1) Gsell, *Monuments*, t. II, p. 120.
2) Augustin, *Quaest. in Heptateuch.*, II, 177, 5.
3) Id., *Epist.* 91, 8.
4) Optat, II, 18. — Cf. Victor de Vita, I, 31, 41 Halm.
5) Optat, II, 19.
6) *Appendix* aux Sermons d'Augustin (*Patrol. lat.* de Migne, t. XLVI, p. 1003).

antérieur au ve siècle[1]. Généralement, la porte principale s'ouvrait à l'Ouest, au milieu de la façade; mais ce n'était pas une règle absolue. On n'a trouvé à Orléansville que deux portes latérales; peut-être une autre porte existait-elle primitivement à l'Ouest, là où fut aménagée plus tard une contre-abside.

La nef, au moins la partie rectangulaire où se tenaient les fidèles, s'appelait le *quadratum populi*. Dans le mur du fond, et au milieu de ce mur, s'ouvrait ordinairement une abside, garnie de bancs : c'était le *presbyterium*, espace réservé aux clercs, qui s'y groupaient autour de l'évêque. Le sol de l'abside était presque toujours à un niveau plus élevé; on y montait par un ou deux escaliers; parfois le *presbyterium* couvrait un caveau ou une crypte. Ce sont précisément les dispositions que l'on a observées à Orléansville.

Telle était l'église proprement dite. Mais souvent, à la salle du culte, étaient annexées d'assez nombreuses dépendances. D'abord, des sacristies (*secretaria*). On n'en a pas constaté l'existence à Orléansville; cependant, la plupart des églises africaines comprenaient deux sacristies. disposées à droite et à gauche de l'abside, le *diaconicum*, où l'on conservait le mobilier sacré, et la *prothesis*, où l'on portait les offrandes. Dans les grandes villes, certaines de ces salles atteignaient de très vastes proportions. C'était le cas à Carthage, où les conciles se réunissaient ordinairement dans le *secretarium* d'une basilique. De même, à Hippone, le concile de 393 se tint dans le *secretarium* de la *Basilica Pacis*[2]. Aux sacristies ajoutons les baptistères. Ils sont nombreux en Afrique, et présentent souvent des dispositions curieuses; mais la date en est incertaine. A Orléansville, les fonts baptismaux paraissent avoir été placés primitivement à l'intérieur de l'église, en face de l'abside. Mentionnons enfin, d'un mot, les autres dépendances : les salles d'agapes et les magasins, dont nous avons déjà parlé[3]; les bibliothèques, comme à Constantine ou à Hippone[4]; des chapelles ou des oratoires[5]; l'évêché ou résidence de l'évêque, et des hospices ou maisons pour les hôtes (*xenodochia*)[6].

Avec toutes ces dépendances, la basilique des grandes cités restait vraiment, comme autrefois, la « maison de l'Eglise ».

1) Gsell, *Monuments*, t. II, p. 131 et 237.
2) Mansi, *Concil.*, t. III, p. 850; t. IV, p. 481.
3) Voyez plus haut, p. 17.
4) *Acta Munati Felicis*, p. 187 Ziwsa; Optat, VII, 1; Augustin, *De haeres.*, 88; Possidius, *Vita Augustin.*, 18 et 31.
5) Augustin, *Epist.* 211, 7; *De civ. Dei*, XXII, 8, 12-13.
6) Id., *Serm.* 356, 10; *C. I. L.*, VIII, 5341.

Elle comportait un vaste ensemble de constructions, comme l'ont prouvé les fouilles de Theveste, de Tipasa, ou de Damous-el-Karita à Carthage. Par là, comme par le plan et l'aménagement, ces édifices chrétiens de l'Afrique du Nord ressemblent beaucoup plus à ceux de la Syrie ou de l'Egypte qu'à ceux d'Italie ou de Gaule[1]. Ou plutôt, ils présentent une physionomie originale, et sont une création indépendante des architectes locaux. Nous savons d'ailleurs que Constantin et ses successeurs se sont préoccupés d'encourager en Afrique les études d'architecture; ils recommandaient aux gouverneurs de pousser vers cette profession les jeunes gens instruits; ils accordaient aux artistes africains l'exemption de différentes charges, et même, à quelques-uns d'entre eux, un traitement[2]. L'une de ces constitutions a été affichée à Carthage le 6 des calendes de septembre 334, dix ans après la dédicace de la basilique d'Orléansville, en pleine fièvre de constructions religieuses.

La décoration des monuments chrétiens d'Afrique paraît avoir été assez simple au ɪvᵉ siècle. Augustin, il est vrai, vantait un jour la « beauté de la maison de Dieu », la « magnificence de la construction », les « murailles et les toits faits artistement », et « l'éclat des marbres », et les « lambris dorés[3] »; mais il parlait ce jour-là dans une grande basilique de Carthage, celle de Saint-Pierre, qui sans doute était alors toute neuve. Ce luxe semble avoir été inconnu précédemment, surtout dans l'intérieur du pays. Notons cependant qu'en divers endroits les murs des églises commençaient à se couvrir de fresques; on reprochait même à certains fidèles de rendre aux figures peintes un culte idolâtrique[4]. Voici, d'après Augustin, quelques-uns des sujets représentés dans ces peintures murales : le *Christ et les apôtres*[5], le *Sacrifice d'Abraham*[6], la *Lapidation de saint Etienne*[7]. On a trouvé, dans quelques ruines d'églises africaines, des restes de peinture, mais d'époque très postérieure.

La mode s'introduisait aussi de graver des versets bibliques sur les murs ou les façades des basiliques, sur les autels, sur les chancels ou les piliers. Il n'est pas douteux que plusieurs des inscriptions bibliques découvertes en Afrique datent du ɪvᵉ siècle[8].

Les dallages en mosaïque, qui allaient être d'un emploi si fré-

1) Gsell, *Monuments*, t. II, p. 150.
2) *Cod. Theod.*, XIII, 4, 1-4.
3) Augustin, *Serm.* 15, 1.
4) Id., *De moribus Eccles. cathol.*, I, 34; *De fide et symbolo*, 7; *Serm.* 317.
5) Id., *De consensu Evangelist.*, I, 10.
6) Id., *Contra Faustum*, XXII, 73.
7) Id., *Serm.* 316.
8) Voyez plus haut, t. I, p. 155.

quent dans les édifices religieux de la contrée, apparaissent dès 324 à Orléansville. Le sol de cette église était entièrement couvert de mosaïques. La décoration comprenait surtout des motifs ornementaux, disposés avec beaucoup de goût, et encadrant des inscriptions, dédicace du monument ou acclamations[1]. On y a relevé, en outre, des symboles intéressants : dans l'abside, des poissons; dans la nef centrale, des vignes et des grappes de raisin becquetées par des colombes, deux colonnes torses portant une arcade et flanquées de deux calices où boivent des colombes[2]. La plupart de ces symboles étaient alors populaires en Afrique, et figurent avec leur sens mystique chez les vieux auteurs du pays ou dans des inscriptions antérieures au ve siècle : le poisson, chez Tertullien, chez Optat, chez Augustin, et sur une mosaïque tombale de Cartenna vers 357[3]; les colombes, chez Tertullien, sur des pierres de Tipasa et de Caesarea avant la paix de l'Eglise, à Sillègue en 342, à Satafi en 352[4]; les colonnes, à Altava en 394[5]; l'arcade, dans la même ville un peu plus tard[6].

Parmi les autres symboles qui étaient alors familiers aux chrétiens d'Afrique, nous citerons le Bon Pasteur[7], l'agneau[8], l'ancre[9], l'arbre[10], le lièvre[11], l'olivier[12], la palme[13], le phénix[14], le rameau[15], le tonneau[16], le vase[17], le chrisme constantinien[18]. Ces divers symboles, comme ceux qui figurent sur les mosaïques d'Orléansville, ont dû jouer un rôle dans la décoration des églises africaines au ive siècle. D'autres motifs se montrent sur des mosaïques monumentales qu'on propose d'attribuer au même temps, mais dont nous ne parlerons pas à cause de l'incertitude des dates. Remarquons seulement qu'on devait voir dès lors des mosaïques tombales dans les églises, au moins dans les basiliques funéraires ou dans les sanctuaires donatistes[19]; car l'on rapporte au ive siècle, avec beaucoup de vraisemblance, les plus anciennes

1) *C. I. L.*, VIII, 9708-9712.
2) Gsell, *Monuments*, t. II, p. 240.
3) Tertullien, *De baptism.*, 1; Optat III, 2; Augustin, *De civ. Dei*, XVIII, 23; *C. I. L.*, VIII, 9693.
4) Tertullien, *Advers. Valentin.*, 3; *C. I. L.*, VIII, 20303; 20472; 20892; 21421; Gauckler, *Musée de Cherchel*, p. 36.
5) *C. I. L.*, VIII, 21736.
6) *Ibid.*, 21759.
7) Tertullien, *De pudicit.*, 10; *Passio Perpetuae*, 4.
8) Cyprien, *Epist.* 71.
9) *C. I. L.*, VIII, 10548; 20892; 21421.
10) *Ibid.*, 21748.
11) Tertullien, *Ad Nation.*, II, 3.
12) *C. I. L.*, VIII, 20892; 21421.
13) *Ibid.*, 9878.
14) Tertullien, *De resurr. carn.*, 13.
15) *C. I. L.*, VIII, 21806.
16) Tertullien, *De patient.*, 10; Lactance, *Divin. Instit.*, II, 12.
17) *Passio Perpetuae*, 8.
18) *C. I. L.*, VIII, 21517. — Tous ces symboles, et bien d'autres, figurent sur d'innombrables lampes. Nous ne les mentionnons pas ici, parce qu'aucune de ces lampes n'est datée et ne peut être attribuée sûrement au ive siècle.
19) Optat, III, 4.

tombes en mosaïque découvertes en Afrique, notamment à Carthage, à Taparura et Leptiminus, à Thabraca, à Tipasa et Cartenna.

Le mobilier liturgique restait à peu près tel que nous l'avons vu au temps de Dioclétien; mais les textes du IVe siècle nous fournissent des indications plus précises. L'autel était placé dans l'axe de l'église, au milieu de l'édifice[1]; quelquefois, pourtant, il se trouvait devant l'abside, même dans l'abside[2]. Dès le IVe siècle, il paraît avoir été surmonté assez souvent d'un *ciborium* à quatre colonnes. On l'entourait de barrières ou de grilles, qui dessinaient une sorte de chœur[3]. Il était presque toujours en bois[4]. Il recouvrait ou contenait des reliques[5], et il était protégé par une nappe ou un voile[6].

Vers le milieu de la nef se dressait déjà sans doute un ambon, sorte d'estrade en bois où les lecteurs débitaient des fragments des livres saints, et où prêchait l'évêque[7]. Au fond de l'abside était la chaire épiscopale[8]; à droite et à gauche, le mur demi-circulaire était bordé de bancs pour les clercs[9]. Quant aux fidèles, ils n'avaient pas le droit de s'asseoir à l'église[10]. Les hommes étaient séparés des femmes[11]; et même des places distinctes, entourées de barrières, étaient réservées à certains groupes privilégiés, comme les vierges ou les veuves; une inscription de Numidie mentionne le « chancel des vierges »[12].

Parmi les autres pièces du mobilier liturgique, citons encore les tables d'agapes, dont on a trouvé plusieurs spécimens à Tipasa et à Rusguniae[13]; les lampes et candélabres, les cierges[14], les calices[15], les ampoules[16], et bien d'autres vases précieux. On se souvient que, dès le début du IVe siècle, les Eglises de Carthage et de Cirta possédaient de riches trésors[17]. Depuis le règne de Constantin, les dons durent affluer. Les empereurs eux-mêmes donnaient l'exemple; vers 347, on nous dit que Constant envoya des « ornements » aux communautés africaines[18].

1) Augustin, *Serm.* 132, 1 ; *De passione Donati et Advocati*, 13.
2) Gsell, *Monuments*, t. II, p. 146.
3) *Ibid.*, p. 147.
4) Optat, II, 21 ; VI, 1 ; Augustin, *Epist.* 185, 27 ; *Contra Crescon.*, III, 43, 47.
5) Gsell, *Monuments*, t. II, p. 145-146.
6) Optat, VI, 1 et 5.
7) Augustin, *Serm.* 22 et 29.
8) Optat, I, 17 et 19; *Acta purgat. Felicis*, p. 199; *Gesta apud Zenophilum*, p. 194 Ziwsa.
9) Gsell, *Monuments*, t. II, p. 148.
10) Optat, IV, 5; Augustin, *Serm.* 355, 2; *De catechiz. rud.*, 13, 19.
11) Augustin, *De civ. Dei*, II, 28.
12) *C. I. L.*, VIII, 17801.
13) Gsell, *Monuments*, t. II, p. 149 ; 222 ; 333 ; 336; 410.
14) *Passio Salsae*, 13.
15) Tertullien, *De pudicit.*, 7 et 10 ; Cyprien, *Epist.* 63; Optat, VI, 2; *Passio Salsae*, 13.
16) Optat, II, 19.
17) *Ibid.*, I, 17-18; *Acta Munati Felicis*, p. 187 Ziwsa.
18) Optat, III, 2.

Nous avons insisté sur l'installation matérielle, à cause de toutes les innovations qu'on y relève au IVe siècle. La hiérarchie, la discipline, la liturgie nous arrêteront moins longtemps. Elles étaient déjà fixées en partie avant Constantin[1]; et, dans ces domaines, les grandes réformes ne seront accomplies que par les conciles du temps d'Augustin. Nous n'avons point à recommencer un tableau d'ensemble; nous signalerons seulement les faits nouveaux qui apparaissent en Afrique sous les premiers empereurs chrétiens.

Le nombre des clercs augmenta naturellement avec le nombre des fidèles. Il était imposant à Carthage dès le temps de Cyprien, et à Cirta en 303[2]; au Ve siècle, à Carthage, le clergé comptera cinq cents personnes[3]. Dans la hiérarchie ecclésiastique, les documents du IVe siècle mentionnent les divers degrés que nous avons signalés précédemment, depuis l'évêque, les prêtres et les diacres jusqu'aux ministres inférieurs, depuis les catéchumènes et les pénitents jusqu'aux vierges et aux veuves[4]. Pour la première fois en Afrique apparaît alors le dernier degré des clercs infimes, les *janitores* ou portiers[5]. Depuis bien longtemps, le clergé jouissait de différents honneurs et avantages matériels dans la communauté; depuis Constantin, il avait en plus des privilèges civils, qui lui avaient été conférés par des constitutions impériales[6]. Ces privilèges, surtout l'exemption des charges publiques, étaient si appréciés qu'ils éveillaient en Afrique bien des vocations inattendues; en 364, l'assemblée provinciale de la Byzacène se plaignit aux empereurs du tort que le clergé faisait indirectement aux curies[7].

L'institution monacale commençait à se dessiner dans les Eglises africaines. Les vierges consacrées à Dieu, mentionnées déjà par Tertullien et Cyprien[8], se transformaient insensiblement en religieuses. Ce changement se trahit dans plusieurs des noms nouveaux qu'on leur donnait alors : *sanctimonialis*, à Abitina en 304, à Satafi vers 349, et dans bien d'autres villes[9]; *ancilla*

1) Voyez plus haut, t. I, p. 17; t. II, p. 13; t. III, p. 9 et 20.

2) *Acta Munati Felicis*, p. 186-188.

3) Victor de Vita, III, 9, 34 Halm.

4) Optat, II, 14; III, 2; V, 7 et 10; *Concil. Carthag.* ann. 348, c. 4. — On vient de trouver, dans la basilique d'Uppenna, les mosaïques tombales de deux *audientes* enfants, catéchumènes du premier degré. Nous possédons depuis longtemps de nombreuses épitaphes africaines d'évêques, de prêtres, d'archidiacres, de diacres, de sous-diacres, de lecteurs, d'acolythes, de vierges, et une de veuve.

5) Optat, V, 10.

6) Eusèbe, *Hist. Eccles.*, X, 7; *Cod. Theod.*, XVI, 2, 7.

7) *Cod. Theod.*, XII, 1, 59; XVI, 2, 17.

8) Tertullien, *De virgin. vel.*, 1 et suiv.; *De resurr. carn.*, 61; Cyprien, *De habit. virgin.*, 3 et suiv.; *Epist.* 4, 1; 55, 20.

9) *Acta Saturnini*, 2 Ruinart; *C. I. L.*, VIII, 20301. — Cf. *Concil. Carthag.* ann.

Christi, dans une autre épitaphe de Satafi en 324[1]; *castimonialis*, à Thuburbo en 304, et, vers 362, dans des cités de Numidie ou de Maurétanie[2]. Les vierges prononçaient alors de véritables vœux, elles faisaient *profession*, et étaient solennellement consacrées[3]. Pour cette cérémonie, elles dénouaient leur chevelure, se couvraient d'un voile, et se couronnaient d'une *mitra* ou *mitella*[4]. En Afrique, à la fin du IVe siècle, elles pouvaient prendre le voile à l'âge de vingt-cinq ans[5]. L'engagement était considéré comme irrévocable, et ne pouvait être rompu sans scandale[6]. Les vierges ne pouvaient habiter avec des personnes non consacrées à Dieu[7]. En conséquence, elles se groupaient pour mener ensemble une vie ascétique; au temps d'Augustin, elles vivront dans de vrais couvents, sous la direction d'une *mater* ou supérieure[8].

Des hommes aussi, en dehors des clercs, se consacraient à Dieu, et faisaient vœu de chasteté : on les appelait les *continentes*[9]. Mais ces prédécesseurs des moines nous sont beaucoup plus mal connus que les religieuses du même temps. On cite alors quelques Africains qui allèrent mener en Orient la vie monastique : par exemple, un certain Stephanus, qui fut en relations avec saint Antoine, ou Draconarius, un ancien soldat, qui se fit ermite en Palestine à la suite d'un vœu[10]. Si l'on s'en rapportait au témoignage d'un chroniqueur, l'Afrique latine, dès la fin du IIIe siècle, aurait compté au moins un moine. Le vétéran Tipasius, après avoir reçu son congé de l'empereur Maximien, se serait construit « un monastère sur son domaine[11] »; il y aurait vécu seul, dans une « cellule », toujours vêtu d'habits de deuil[12]. C'est sans doute

348, c. 3; *Passio Salsae*, 3; Augustin, *Retract.*, II, 48, 1 Knœll.

1) *C. I. L.*, VIII, 20302.

2) *Passio Maximae*, 2; Optat, II, 19. — Nombreuses sont en Afrique, surtout à Carthage, les épitaphes de vierges sacrées. On a découvert tout récemment à Tabarka une très curieuse série d'épitaphes encore inédites de religieuses, qui datent du Ve ou du VIe siècle.

3) Optat, VI, 4; *Concil. Carthag.* ann. 390, c. 3.

4) Optat, II, 19; VI, 4; *Acta Saturnini*, 16 Ruinart.

5) *Codex can. Eccles. afric.*, 16.

6) Optat, II, 19; VI, 4.

7) *Concil. Carthag.* ann. 348, c. 3.

8) Augustin, *Epist.* 211, 4; Victor de Vita, I, 11, 35 Halm. — Rien ne prouve jusqu'ici que les religieuses africaines aient eu une supérieure avant l'époque d'Augustin. On a allégué un texte d'Optat (II, 19), où figure en effet le mot *matres*. Mais il y est question de religieuses (*castimoniales*) que des évêques donatistes avaient *rendues mères* : ce qui est un peu différent. — Deux épitaphes de Carthage, où des femmes portent le titre de *mater*, paraissent se rapporter à des supérieures de couvent (Delattre, *Rec. de Constantine*, t. XXIV, 1886-1887, p. 59, n. 92; Héron de Villefosse, *Bull. des Antiquaires de France*, 1892, p. 216). Mentionnons encore, à Tabarka, la mosaïque tumulaire (inédite) d'une *Victoria mater Dei famula*.

9) Optat, III, 2.

10) Morcelli, *Africa christiana*, t. II, p. 224.

11) *Passio Tipasii*, 4.

12) *Ibid.*, 4-5.

un anachronisme. Mais dès le début du IVe siècle, l'Afrique latine a pu, comme l'Egypte, avoir ses solitaires; Tipasius était probablement un ermite, et son « monastère » un ermitage, conformément à l'étymologie du mot. En réalité, c'est Augustin qui, pour les hommes au moins, inaugura en Afrique la vie cénobitique. En 388, à son retour d'Italie, il se retira avec des amis dans un domaine voisin de Thagaste, et y vécut en moine; trois ans après, à Hippone, il fonda le premier monastère africain; il en établit un autre à Thagaste; et les couvents se multiplièrent rapidement dans le pays[1].

Quelques réformes disciplinaires furent entreprises en Afrique par les conciles du IVe siècle. En 314, le concile d'Arles défendit aux diacres de rien faire sans l'avis des prêtres[2]; il interdit l'usure à tous les clercs[3], et menaça d'excommunication quiconque porterait une fausse accusation[4]. Il se préoccupa de régler les rapports des fidèles avec les païens, excommunia les cochers de cirque et les gens de théâtre[5], autorisa sous certaines conditions le mariage d'une chrétienne avec un idolâtre[6], permit aux chrétiens d'accepter les fonctions de gouverneur et les autres charges, défendit d'exclure de la communauté les fonctionnaires, tant qu'ils n'auraient pas péché contre la discipline[7]. Le concile de Carthage, présidé par Gratus vers 348, compléta les règlements relatifs au clergé : il prohiba de nouveau l'usure[8], interdit aux clercs toutes fonctions ou affaires profanes[9], stipula qu'ils ne pourraient ni se faire ordonner dans une autre Eglise[10], ni s'y faire admettre sans une lettre de leur évêque[11], ni habiter avec des laïques[12]. Le concile de Genethlius, en 390, recommanda à tous les clercs la chasteté[13], et prit diverses mesures pour empêcher les prêtres d'empiéter sur les attributions de l'évêque : défense à tous prêtres, sauf autorisation préalable, de procéder aux

1) Augustin, *Epist.* 83 et 211 ; *Serm.* 355, 1 ; 356, 10 et 15 ; *Enarr. in Psalm.*, 132, 4 ; Possidius, *Vita Augustini*, 5 et 31 ; *Vita Melaniae jun.*, 22. — Cf. Gsell, *Monuments*, t. II, p. 154. — Des moines africains, qui paraissent tous de l'époque byzantine, sont mentionnés dans divers documents épigraphiques qui ont été récemment découverts : un *abbas* Iader, à Mkalta (Gauckler, *Bull. du Comité*, 1902, p. CXCIX); un *abbas* et des *monachi*, à Kairouan (Diehl, *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1894, p. 383); un *monachus*, à Henchir Fellous (Gauckler, *Bull. du Comité*, 1901, p. 418); un *famulus Dei eremita*, à Sidi-Habich, près Uppenna (mosaïque tombale inédite).

2) *Concil. Arelat.* ann. 314, c. 18.

3) *Ibid.*, 12.

4) *Ibid.*, 14.

5) *Ibid.*, 5.

6) *Ibid.*, 11.

7) *Ibid.*, 7.

8) *Concil. Carthag.* ann. 348, c. 13.

9) *Ibid.*, 6 ; 8-9.

10) *Ibid.*, 5.

11) *Ibid.*, 7.

12) *Ibid.*, 3-4.

13) *Concil. Carthag.* ann. 390, c. 2.

onctions, à la bénédiction des religieuses, à la réconciliation des pénitents[1]; ou de repousser les coupables absous par l'évêque[2], ou d'officier à son insu[3], ou de continuer à dire la messe après excommunication[4]. Ainsi se précisait peu à peu le droit canonique, qui sera complété dans la période suivante par une série de conciles.

En même temps se constituaient les tribunaux ecclésiastiques. Le concile de Gratus détermina la composition des cours de diocèse, le nombre des prêtres ou des diacres qui, selon le grade, devaient juger les clercs rebelles[5]. Le concile de 390 confirma ces décisions, et, de plus, établit ou réorganisa des tribunaux interdiocésains, où devaient siéger au moins douze évêques pour juger un collègue, six pour un prêtre, trois pour un diacre, sans compter le chef de l'Eglise intéressée[6]. Si un prêtre avait encouru une excommunication ou une réprimande de son évêque, il avait le droit de porter plainte auprès des évêques voisins, qui devaient faire une enquête et tenter une réconciliation ; si le prêtre allait jusqu'au schisme, il devait être frappé d'anathème et chassé du diocèse[7]. Plus tard, on autorisa évêques et prêtres à en appeler au primat de la province, et même au concile universel de Carthage[8]. Quiconque était sous le coup d'une accusation, perdait le droit d'accuser personne[9].

La liturgie africaine du temps, considérée dans les grandes lignes, ne différait guère de la liturgie romaine[10]. Cependant, elle était loin d'être entièrement fixée; sur bien des points, chaque Eglise conservait la liberté de ses usages et de ses formules[11]. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail, qui n'est pas de notre domaine; nous signalerons seulement quelques traits intéressants. Dans l'Afrique du IVe siècle, la messe est désignée tantôt sous les noms anciens de *sacrificium*, de *sacramentum*, de *mysteria*, de *dominicum*[12], tantôt sous le nom nouveau de *missa*[13]. On peut reconstituer certaines parties de la messe africaine, d'après des témoignages contemporains : par exemple, Optat nous montre l'évêque procédant à l'imposition des mains et à la récon-

1) *Concil. Carthag.*, ann. 390, c. 3.
2) *Ibid.*, 4.
3) *Ibid.*, 9.
4) *Ibid.*, 8.
5) *Concil. Carthag.* ann. 348, c. 11.
6) *Concil. Carthag.* ann. 390, c. 10.
7) *Ibid.*, 8.
8) *Codex can. Eccles. afric.*, 28 et 120.
9) *Concil. Carthag.* ann. 390, c. 6.
10) Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e édit., Paris, 1898, p. 83; Cabrol, *Dict. d'arch. chrét.*, t. I, p. 591 et suiv.
11) Augustin, *Epist.* 54, 2.
12) Optat, III, 12; *Acta Saturnini*, 5; 7-8; 11-13 Ruinart; *Passio Marculi*, p. 763 Migne.
13) *Concil. Carthag.* ann. 390, c. 3; Augustin, *Serm.* 49, 8; *Appendix* des Sermons d'Augustin, *Serm.* 25, 1 Migne. — Cf. Victor de Vita, II, 2, 4; 13, 39 Halm.

ciliation des pénitents, puis se tournant vers l'autel et récitant l'oraison dominicale[1].

Dès lors devait être complète la série des sept sacrements. Six étaient connus des chrétiens d'Afrique depuis le temps de Tertullien : baptême et confirmation, eucharistie, pénitence, ordre et mariage[2]. Augustin paraît faire allusion à l'extrême-onction[3]. Les rites du baptême n'avaient point changé, comme on le voit par des descriptions de l'évêque Gratus et d'Augustin[4]. Les catholiques africains avaient seulement renoncé, depuis 314, à rebaptiser les hérétiques; ils se contentaient désormais, comme à Rome, de l'imposition des mains[5], tandis que les donatistes conservaient la vieille tradition locale[6]. La célébration des offices et la communion étaient plus ou moins fréquentes suivant les Eglises[7]. En principe, c'était l'évêque qui officiait; mais il pouvait se faire remplacer par un prêtre, et il le faisait nécessairement là où existaient plusieurs basiliques. Le droit de consacrer le pain et le vin avait été retiré aux diacres par le concile d'Arles[8].

Sur les formules liturgiques en usage, nous ne savons presque rien; Optat nous a seulement conservé une partie du texte de l'oraison dominicale[9]; d'ailleurs, les formules n'étaient pas les mêmes dans toute l'Afrique[10]. En revanche, nous possédons de très nombreux fragments des versions bibliques qui étaient alors employées dans le pays[11], et une intéressante liste des ouvrages canoniques, qui y fut dressée vers le milieu du IVe siècle et revisée un peu plus tard[12]. Primitivement, l'évêque choisissait librement, selon les circonstances, les morceaux des livres saints qu'on devait lire pendant l'office[13]; au IVe siècle, il semble que chaque Eglise ait établi un ordre fixe pour ces lectures. Au temps d'Augustin, s'introduisit en Afrique l'usage des psaumes antiphonaires, chantés par le prêtre à l'autel[14].

Les fêtes se sont multipliées et réglées pendant le IVe siècle. Tertullien ne connaissait que la Pâques et la Pentecôte[15]; et ses contemporains n'avaient pu s'accorder pour célébrer ensemble chacune d'elles. On se préoccupa de mettre un peu d'ordre dans

1) Optat, II, 20.
2) Voyez t. I, p. 17 et 23.
3) Augustin, *Enarr. in Psalm.*, 141.
4) *Concil. Carthag.* ann. 348, c. 1; Augustin, *Serm.* 56-59; 112-116.
5) *Concil. Arelat.* ann. 314, c. 8; *Concil. Carthag.* ann. 348, c. 1.
6) Optat, I, 2; V, 1 et suiv.; etc.
7) Augustin, *Epist.* 54, 2.
8) *Concil. Arelat.* ann. 314, c. 15.
9) Optat, II, 20; IV, 2.
10) *Concil. Carthag.* ann. 397, c. 23; *Codex can. Eccles. afric.*, 103.
11) Voyez t. I, p. 131.
12) Voyez plus loin, même *livre*, *chap.* IV, § 3.
13) Tertullien, *Apol.*, 39.
14) Augustin, *Retract.*, II, 37 Knöll.
15) Voyez t. I, p. 24.

ce chaos. Le concile d'Arles, en 314, décida que la Pâques aurait lieu partout le même jour[1]; en Afrique, l'évêque de Carthage fut chargé d'en notifier la date à toutes les Églises de la contrée[2]. Le jeûne pascal reçut une grande extension. Au IIIe siècle, il durait seulement deux jours, du vendredi saint au dimanche matin[3]; à la fin du IVe siècle, il était devenu le Carême de quarante jours[4]. Par une singulière anomalie, la réunion liturgique du jeudi saint se faisait en Afrique après le repas du soir, pour mieux reproduire les circonstances de la Cène[5].

A la Pâques et à la Pentecôte s'ajouta l'Ascension, qui s'intercala entre les deux grandes fêtes mobiles[6]. Enfin s'introduisirent deux fêtes à jour fixe, d'abord la Noël, plus tard l'Epiphanie. Chose curieuse, malgré la différence des noms et des dates, toutes deux avaient également pour objet de célébrer l'anniversaire de la naissance du Christ; mais la Noël était d'origine occidentale, et l'Épiphanie d'origine orientale; à la longue, toutes deux furent acceptées dans tout le monde chrétien[7]. Il est à remarquer que les Donatistes fêtaient la Noël, mais repoussaient l'Epiphanie[8]; on en peut conclure sans doute que l'introduction de la Noël en Afrique est antérieure au schisme, donc à l'année 312, et que l'Epiphanie a été adoptée postérieurement par les catholiques africains.

Les agapes sont restées en usage pendant toute cette période. Elles causaient souvent des scandales, si bien que les conciles défendirent de les célébrer dans les églises[9]. Des repas analogues avaient lieu jusque dans les cimetières chrétiens : agapes funéraires qui ressemblaient fort aux banquets funèbres des idolâtres[10]. Par une étrange contradiction, ces festins presque profanes et ces pieuses libations des nécropoles avaient surtout pour objet d'honorer les saints et les martyrs. Nous reviendrons ailleurs sur ce culte des reliques, qui s'est beaucoup développé, et jusqu'à la superstition, dans l'Afrique du IVe siècle[11].

Les communautés s'enrichissant, il fallut régler la gestion des biens d'Eglise, contrôler l'emploi des fonds, legs et revenus. On conserva sans doute les traits essentiels de l'ancienne organisa-

1) *Concil. Arelat.* ann. 314, c. 1.

2) *Concil. Carthag.* ann. 397, c. 1; *Codex can. Eccles. afric.*, 51.

3) Tertullien, *De jejun.*, 2; 13-14; *De oratione*, 18.

4) Augustin, *Epist.* 54, 5, 6; 55, 15, 28; 55, 17, 32.

5) *Concil. Carthag.* ann. 397, c. 29; Augustin, *Epist.* 54, 6.

6) Augustin, *Epist.* 54, 1. — Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 230.

7) Duchesne, *o. c.*, p. 247.

8) Augustin, *Serm.* 202.

9) *Concil. Carthag.* ann. 397, c. 30; *Codex can. Eccles. afric.*, 42; Augustin, *Contra Faustum*, XX, 20.

10) Augustin, *Confess.*, VI, 2.

11) Voyez plus loin, *chap.* II, § 2.

tion : caisse commune, cotisations mensuelles, dîme plus ou moins volontaire, dépenses régulières pour l'entretien des immeubles, pour les indemnités aux clercs ou les œuvres de charité[1]. Au commencement du IVe siècle, l'usage se maintenait de faire des largesses aux pauvres, quand l'Eglise recevait un don en argent[2]; on en réservait même une part aux clercs[3]. Le concile d'Hippone, en 393, édicta tout un règlement sur l'administration des biens écclésiastiques. Il défendit aux prêtres de rien vendre sans l'autorisation de leur évêque[4]; aux évêques et aux prêtres, de transporter ailleurs, à moins d'entente préalable, les objets placés dans les églises[5]; aux évêques, de rien aliéner sans l'autorisation du primat de la province[6]; au primat, de s'emparer des dons faits aux communautés[7]. Tout évêque dut céder à son Eglise ce qu'il achetait en son nom; mais il pouvait disposer des dons[8].

Une institution curieuse, dont ne parlent guère les historiens du christianisme, semble avoir été particulière à l'Afrique du IVe siècle : les assemblées de *seniores laici*, sorte de conseil de fabrique qui assistait et contrôlait l'évêque dans l'administration des biens d'Eglise. Ces personnages sont tout à fait distincts des *seniores* clercs du christianisme primitif, qui étaient devenus les prêtres[9]. Les *seniores* africains du IVe siècle étaient des laïques, des notables de la communauté, sans doute élus par elle[10]. Ils semblent avoir hérité des attributions de l'assemblée générale des fidèles. Ils sont mentionnés souvent : par saint Optat, par les documents relatifs au donatisme, par les Actes des Conciles, par saint Augustin, et probablement par des inscriptions. On les rencontre à la fois chez les catholiques et chez les donatistes, notamment à Carthage[11], à Abthugni[12], à Putput[13], à Assuras et à

1) Voyez t. I, p. 20.
2) *Gesta apud Zenophilum*, p. 196 Ziwsa.
3) *Ibid.*, p. 196-197.
4) Ferrandus, *Brevialio Canonum*, 95.
5) *Ibid.*, 34.
6) *Ibid.*, 9.
7) *Ibid.*, 38.
8) *Ibid.*, 35.
9) Tertullien, *Apolog.*, 39; *Passio Felicis*, 1. — Cf. Ambroise, *In I Epist. ad Timoth.*, 5, 1-2.
10) Ils sont appelés *seniores plebis* (*Gesta apud Zenophilum*, p. 189), ou *fideles seniores* (Optat, I, 17), ou *seniores christiani populi* (*Acta purgat. Felicis*, p. 198), ou *seniores laïcorum* ou *locorum* (*Codex can. Eccles. afric.*, 91). — Le même titre de *seniores* était porté aussi en Afrique par des païens, magistrats des *castella* ou chefs indigènes. Cf. une inscription d'Aïn Tella, en Khroumirie (*C. I. L.*, VIII, 17327).
11) Optat, I, 17-18; *Acta purgat. Felicis*, p. 198; Augustin, *Enarr. in Psalm.* 36, 24 (*serm.* 2, 20); Gauckler, *Bull. du Comité*, 1897, p. 447, n. 275.
12) *Acta purgat. Felicis*, p. 201.
13) Gauckler, *Bull. du Comité*, 1901, p. 146, n. 77.

Musti[1], à Kairouan[2], à Nova Germaniae[3], à Constantine[4], à Hippone[5].

Dans la hiérarchie, les *seniores* prenaient rang après les diacres; mais ils sont toujours distingués des clercs comme des simples fidèles. Ils formaient un conseil d'administration (*ordo seniorum*); ils surveillaient les domaines, les revenus et le trésor de l'Eglise. S'ils constataient des malversations, ils avaient le droit d'adresser une plainte au synode et au primat de la province; ils pouvaient même accuser leur évêque devant le concile général de Carthage. Le concile tranchait l'affaire, ou la renvoyait devant un tribunal d'évêques, dont les membres étaient désignés par l'inculpé et par les accusateurs[6]. Nos documents permettent de constater en Afrique l'existence des conseils de *seniores* depuis l'année 305 jusqu'au début du ve siècle.

Malgré les précautions prises contre leurs abus de pouvoir, les évêques n'en avaient pas moins une autorité de plus en plus grande. Bien des canons disciplinaires que nous avons cités avaient eu pour effet de leur subordonner plus étroitement tous les autres clercs. L'évêque n'était plus seulement, comme autrefois, le premier des prêtres; désormais, il occupait un rang à part, fort au-dessus des autres, au sommet de la hiérarchie. Il était encore élu par les fidèles, réunis en assemblée générale sous la présidence des évêques voisins, qui le consacraient par l'imposition des mains[7]. Pour être valable, l'ordination épiscopale devait être faite après approbation du primat, et par trois évêques au moins[8]; généralement, en Afrique, douze évêques prenaient part à cette cérémonie[9]. En principe, l'évêque avait seul le droit de célébrer l'office liturgique et d'administrer les sacrements; les prêtres ne pouvaient le suppléer que sur sa délégation. Seul, aussi, il prêchait à l'église, les prêtres ne pouvant parler qu'en son absence[10]. Augustin, alors prêtre d'Hippone, fut le premier prêtre africain à qui l'on permit de prêcher devant son chef; et cette innovation fit du bruit dans la contrée[11]. Seul ministre auto-

1) Augustin, *Contra Crescon.*, III, 56, 62.

2) La Blanchère et Gauckler, *Musée Alaoui*, p. 109; D, 585. — Cf. le texte de cette inscription, restée jusqu'ici inédite, dans notre *Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique*. n. 84 (*Rev. arch.*, 1903, t. II, p. 238).

3) *Codex can. Eccles. afric.*, 100. — Il s'agit de l'*Ecclesia Nobagermaniensis*, en Numidie. Le nom paraît, d'ailleurs, altéré.

4) *Gesta apud Zenophilum*, p. 189-192.

5) Augustin, *Epist.* 78. — Cf. *C. I. L.*, VIII, 17414.

6) *Codex can. Eccles. afric.*, 100.

7) Optat, I, 18-19.

8) *Concil. Arelat.* ann. 314, c. 20; *Concil. Carthag.* ann. 390, c. 12.

9) Optat, I, 13-15; Augustin, *Contra Crescon.*, III, 27, 30.

10) Optat, VII, 6; Jérôme, *Epist.* 52, 7 Possidius, *Vita Augustini*, 5.

11) Possidius, *Vita Augustini*, 5; Augustin, *Epist.* 41, 1.

risé du culte, seul dépositaire de la parole divine, l'évêque dirigeait aussi toute l'administration du diocèse, qu'il représentait dans les conciles ou auprès des gouverneurs. Il commençait même à jouer un rôle social : en 380, l'évêque Clemens de Caesarea intervint auprès du vicaire d'Afrique en faveur des magistrats et des décurions de sa cité, qu'on rendait responsables de la perte du trésor public pendant la guerre de Firmus[1].

Un fait capital dans l'histoire du christianisme africain au IV[e] siècle, c'est la constitution des provinces ecclésiastiques. On n'en trouve pas trace au temps de Tertullien, ni même de Cyprien. En 305, apparaît la première province religieuse, celle de Numidie[2]. Les autres se dessinent sous les premiers empereurs chrétiens.

On sait que pendant le règne de Dioclétien, ou vers ce temps-là, les circonscriptions administratives furent remaniées ou morcelées dans tout l'Empire. L'ancienne Proconsulaire forma trois provinces : Zeugitane ou Proconsulaire nouvelle, Byzacène, Tripolitaine. La Numidie, coupée d'abord en deux, fut bientôt unifiée de nouveau. La Maurétanie Césarienne fut démembrée, et la partie orientale devint la Sitifienne. Quant à la Tingitane, elle fut rattachée au diocèse d'Espagne. Si on laisse de côté la Tingitane, qui dès lors s'isola du reste de l'Afrique, on compta désormais en Afrique six provinces civiles : Zeugitane, Numidie, Byzacène, Tripolitaine, Sitifienne et Césarienne. La Zeugitane ou Proconsulaire conserva un gouverneur distinct, qui portait le vieux titre de *proconsul*; les autres provinces formèrent le diocèse d'Afrique, et leurs gouverneurs, appelés ici *consularis*, là *praeses*, dépendirent hiérarchiquement du vicaire d'Afrique.

L'Eglise adopta en principe ces divisions. Mais la constitution des provinces ecclésiastiques ne se fit pas, semble-t-il, d'un seul coup ; elle paraît avoir été le résultat d'une lente évolution. D'un bout à l'autre de l'Afrique latine, les communautés s'étaient établies au hasard de la propagande, sans aucun souci des divisions administratives. Les chefs de toutes ces Eglises s'étaient groupés autour de l'évêque de Carthage, non en vertu d'une convention ou d'une décision formelle, mais par la force des choses : simplement parce que Carthage était la grande ville du pays, parce qu'elle en était la capitale géographique, et que de là étaient parties les missions. Naturellement, les évêques de Carthage avaient bénéficié de cette situation ; peu à peu s'était établie à leur profit

1) Symmaque, *Epist.*, I, 64. — Cf. Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. II, p. 209.

2) Voyez plus haut, p.

une primatie de fait. Ils convoquaient et présidaient les conciles, auxquels prenaient part tous les évêques africains, sans aucune distinction d'origine, ceux de Numidie ou de Maurétanie comme ceux de Proconsulaire, En dehors des décisions communes à toute l'Afrique, chaque Eglise locale conservait sa pleine indépendance. Parfois, sans doute, des évêques d'une même région s'unissaient pour une démarche collective; mais c'était une entente accidentelle, née encore de la force des choses. Au temps de Cyprien, rien n'annonçait avec précision un morcellement de l'Afrique chrétienne en provinces ecclésiastiques.

Ce morcellement s'est produit pourtant, et pour plusieurs raisons : étendue de la contrée, et diversité des régions; exemple de l'Orient, où existaient des provinces religieuses; exemple donné par l'Etat, qui morcelait les anciennes circonscriptions; situation nouvelle de l'Eglise, qui désormais devait entretenir partout des rapports réguliers avec les gouverneurs. De tout cela sortit la nouvelle organisation de l'Afrique chrétienne. Mais les provinces s'y constituèrent sans rompre avec la tradition locale; elles n'eurent pas de véritable métropolitain, et restèrent groupées autour de Carthage.

La province religieuse de Numidie existait, on s'en souvient, au début du ive siècle[1]. On ne saurait dire exactement à quelle époque furent constituées les autres provinces. En 314, Constantin ordonna au vicaire d'Afrique d'envoyer au concile d'Arles des évêques de Proconsulaire, de Byzacène, de Tripolitaine, des Numidies et des Maurétanies[2]; mais on ne peut rien conclure de ce texte, qui visait évidemment les circonscriptions civiles. Par contre, les subscriptions du concile d'Arles mentionnent expressément les provinces de Maurétanie, d'Africa ou Proconsulaire, et de Numidie[3]. Au concile de Gratus, vers 348, siégèrent des évêques venus « des diverses provinces africaines[4] »; le procès-verbal de cette assemblée fait allusion à un synode de Byzacène[5] et à d'autres synodes provinciaux[6]. Au concile donatiste de Cabarsussa, en 393, sont représentées cinq provinces, Proconsulaire, Numidie, Maurétanie, Byzacène, Tripolitaine[7]; au concile de Carthage, en 419, six provinces, Proconsulaire, Numidie, Sitifienne, Césarienne, Byzacène, Tripolitaine[8]. La Sitifienne

1) Optat, I, 14 et 19; Augustin, *Epist.* 43, 2, 5; 43, 5, 14; 53, 2, 4; 88, 3; *Contra Crescon.*, III, 27, 30; *Contra Epist. Parmenian.*, I, 3, 5; *Brevic. Collat.*, III, 13, 25.

2) *Appendix* d'Optat, n. 3, p. 205 Ziwsa.

3) Mansi, *Concil.*, t. II, p. 476.

4) *Concil. Carthag.* ann. 348, *Exord.*

5) *Ibid.*, 13.

6) *Ibid.*, 2-3.

7) *Epist. Cabarsussitani concil.*, 1.

8) *Concil. Carthag.* ann. 419.

eut un primat à partir de l'année 393[1]. En résumé, la Numidie ecclésiastique apparaît nettement en 305; la Proconsulaire et la Césarienne, en 314; la Byzacène, vers 348; la Sitifienne et la Tripolitaine, en 393. La province religieuse de Numidie a dû être constituée sous Dioclétien; la Proconsulaire et la Césarienne, sous Constantin; la Byzacène, sous Constantin ou Constance; la Tripolitaine et la Sitifienne, dans la seconde moitié du IVe siècle.

Les conditions mêmes de ce morcellement progressif expliquent certaines anomalies que l'on constate plus tard dans l'organisation de l'Afrique chrétienne. Les limites des provinces religieuses ne coïncidaient pas partout avec celles des provinces civiles. Le fait est frappant pour la frontière de Numidie et de Proconsulaire: Calama, Hippone, Thagaste, Madaura, Theveste, qui depuis Dioclétien dépendaient du proconsul, n'en étaient pas moins comprises dans la Numidie ecclésiastique[2], qui s'étendait jusqu'à la frontière actuelle de Tunisie. D'où la situation particulière d'Augustin, qui relevait civilement du proconsul, et, dans la hiérarchie religieuse, du primat de Numidie : aussi le voyons-nous en relations constantes, d'une part, avec les gouverneurs de Carthage, d'autre part, avec des évêques appartenant à toutes les régions de Numidie. Il est à remarquer qu'avant Dioclétien, Theveste et d'autres villes de cette zone intermédiaire dépendaient du légat de Lambèse; il semble donc que l'Eglise, au moins pour ces districts, ait simplement conservé l'ancien état de choses, et l'on doit peut-être en conclure que la province religieuse de Numidie existait avant le remaniement administratif attribué à Dioclétien. En revanche, comme la Byzacène ecclésiastique fut constituée postérieurement, la frontière religieuse entre la Proconsulaire et la Byzacène paraît s'être confondue avec la frontière administrative[3].

Le cas de la Sitifienne ecclésiastique est encore plus singulier. Comme son nom l'indique, la Maurétanie Sitifienne avait été constituée civilement, du moins en majeure partie, aux dépens de la Maurétanie Césarienne ; et elle est mentionnée dès la fin du IIIe siècle, entre 290 et 292[4]. Or la province religieuse de Siti-

1) *Codex can. Eccles. afric.*, 17.

2) *Notitia episcoporum* ann. 484, *Numid.*, 3; 60; 75; 118; Augustin, *Epist.* 59. — Cf. *C. I. L.*, VIII, p. 468 et 1576.

3) Cf. Pallu de Lessert, *De la compétence respective du proconsul et du vicaire d'Afrique dans les démêlés donatistes* (*Mém. des Antiquaires de France*, t. LX, 1899, p. 17 et suiv.); Cagnat, *Les limites de l'Afrique proconsulaire et de la Byzacène* (*Beiträge zur alten geschichte*, 1902, p. 73).

4) *C. I. L.*, VIII, 8924.

fienne n'apparaît qu'un siècle plus tard, en 393, au concile d'Hippone[1]. Jusque-là, elle était rattachée, non pas, comme on pourrait s'y attendre, à la Césarienne, mais à la Numidie[2]. Et cela, croyons-nous, parce qu'il n'existait pas encore de provinces ecclésiastiques au milieu du IIIe siècle. La Césarienne n'avait alors que très peu d'Eglises, dans le voisinage des côtes; de Numidie partirent les missions qui évangélisèrent les plateaux de la Maurétanie orientale; quand se créa la première province religieuse, celle de Numidie, elle comprit naturellement les Eglises des régions voisines, même celles qui se trouvaient en pays maure.

Un autre fait, qui confirme les précédents, montre bien dans quel ordre se sont constituées les diverses provinces ecclésiastiques. Il existait entre elles une véritable hiérarchie, qui est respectée ordinairement dans les subscriptions des conciles. Après la Proconsulaire, vient la Numidie, puis la Byzacène, la Césarienne, enfin la Sitifienne et la Tripolitaine[3]. Comme on le voit, cet ordre hiérarchique s'accorde assez bien avec les données chronologiques.

Chaque province, en principe, avait son primat, que l'on appelait *primas*[4], ou *episcopus primae cathedrae* ou *sedis*[5]. Les primats de Numidie sont mentionnés depuis 305[6]; ceux de Byzacène, depuis 348[7]; ceux de Sitifienne, depuis 393[8]. En Proconsulaire, c'était naturellement l'évêque de Carthage qui remplissait ces fonctions. Quant à la Tripolitaine et à la Césarienne, on ne peut affirmer qu'elles aient eu des primats au IVe siècle. La Tripolitaine comptait si peu d'évêchés, qu'un groupement était presque superflu[9]. Augustin est le premier qui nous parle des primats de Césarienne[10]; il donne à l'évêque de Caesarea le titre de *metropolitanus*[11]. Il y avait peut-être encore là une anomalie; les conciles de la fin du IVe siècle semblent distinguer entre les provinces

1) *Codex can. Eccles. afric.*, 17.

2) *Ibid.*, 17.

3) *Notitia episcoporum* ann. 484, ed. Halm, p. 63 et suiv.

4) Augustin, *Epist.* 43, 5, 14; 59, 1; 88, 3; *Contra Epist. Parmenian.*, I, 3, 5; *Concil. Carthag.* ann. 390, c. 12.

5) Augustin, *Contra Crescon.*, III, 27, 30; *Epist* 53, 2, 4. — On vient de trouver en Tunisie, au Nord d'Eufidaville, à mi-chemin d'Uppenna, dans les ruines d'une basilique, la mosaïque tombale d'un certain Paulus, qui est appelé *episcopus prim(a)e sedis provinci(a)e Mauretani(a)e* (Gauckler, *Procès-verbaux des séances du Comité*, janvier 1905, p. IX). L'inscription ne distingue pas entre les Maurétanies; elle appartient probablement à une époque où une seule province ecclésiastique portait ce nom. Elle date sans doute de la période byzantine, pendant laquelle les documents ne mentionnent qu'une seule Maurétanie. Cette conclusion s'accorde avec les caractères de la mosaïque, des symboles et des formules de l'épitaphe.

6) Optat, I, 14; Augustin, *Contra Crescon.*, III, 27, 30.

7) *Concil. Carthag.* ann. 348, c. 13.

8) *Codex can. Eccles. afric.*, 17 et 85.

9) *Concil. Carthag.* ann. 397, c. 2.

10) Augustin, *Epist.* 59, 1.

11) Id., *De gestis cum Emerito*, 1.

qui avaient un « premier siège », et celles qui n'en avaient pas[1].

Les primats africains, sauf l'évêque de Carthage, n'étaient pas de vrais métropolitains. Le titre revenait de droit à l'évêque le plus ancien de la province[2]; sur ce point, comme sur bien d'autres, l'usage africain était conforme aux vieilles traditions d'Asie-Mineure[3]. Le centre religieux de la province se déplaçait donc à la mort de chaque titulaire; pour remédier à cet inconvénient, on décida que les archives, au moins celles de Numidie, seraient tenues en partie double, dans la ville du « premier siège », et dans la métropole civile, c'est-à-dire à Constantine[4]. Les primats avaient diverses attributions. Ils présidaient naturellement les conciles provinciaux. Ils recevaient les appels contre les jugements de leurs collègues[5]. Sans leur autorisation, l'on ne pouvait ni ordonner un évêque[6], ni aliéner un bien d'Eglise[7].

Cependant, leur rôle était restreint par l'autorité supérieure de l'évêque de Carthage. Celui-ci, comme au temps de Cyprien, restait le chef de toute l'Afrique chrétienne; sans porter un titre spécial, il était le patriarche de toute la contrée. Aurelius, l'ami d'Augustin, disait un jour dans un concile : « Moi, par la volonté de Dieu, comme vous le savez, mes frères, je soutiens le poids de toutes les Eglises[8] ». L'évêque de Carthage présidait de droit les conciles généraux et notifiait leurs décisions à toutes les communautés. Il fixait pour toutes la date de la Pâques[9]. Il confirmait les élections épiscopales, et autorisait les primats à ordonner ou faire ordonner les élus[10]. Il recevait les appels contre les décisions des évêques ou des primats, et soumettait les questions importantes au concile général[11]. Enfin, il servait d'intermédiaire entre l'Afrique chrétienne et l'Église de Rome ou les autres Eglises d'outre-mer[12].

Les conciles tenaient une place de plus en plus considérable dans l'organisation ecclésiastique. On distinguait alors en Afrique les conciles provinciaux, les conciles dits « africains », et les conciles généraux. Nous reviendrons sur ces assemblées en étudiant les documents qui s'y rattachent[13].

Les rapports des Églises africaines avec les représentants de

1) *Concil. Carthag.* ann. 397, c. 2; *Codex can. Eccles. afric.*, 18.
2) *Codex can. Eccles. afric.*, 86; Augustin, *Epist.* 59, 2; Léon IX, *Epist.* 84.
3) Eusèbe, *Hist. Eccles.*, V, 23.
4) *Codex can. Eccles. afric.*, 86.
5) *Ibid.*, 28 et 120.
6) *Concil. Carthag.* ann. 390, c. 12.
7) Ferrandus, *Breviatio canonum*, 38 et 47.
8) *Codex can. Eccles. afric.*, 55.
9) *Concil. Carthag.* ann. 397, c. 1; *Codex can. Eccles. afric.*, 51.
10) *Codex can. Eccles. afric.*, 55.
11) *Ibid.*, 28.
12) Augustin, *Epist.* 43, 7.
13) Voyez plus loin, *chap.* IV.

l'Etat sont très nets au ɪvᵉ siècle. Les Donatistes, depuis la sentence de Constantin qui les frappa en 316, ont été tantôt persécutés, tantôt tolérés, mais toujours considérés comme suspects. Les catholiques du pays, qui ont été protégés par la plupart des empereurs, et qui semblent même n'avoir été inquiétés par les gouverneurs ni sous Julien ni sous les princes ariens, les catholiques professaient naturellement un entier loyalisme : « Ce n'est pas l'État qui est dans l'Eglise, disait l'un d'eux, c'est l'Eglise qui est dans l'Etat, c'est à dire dans l'empire romain[1] ».

Avec les Églises d'outre-mer, les relations des Africains n'ont été vraiment importantes que pendant la première crise du Donatisme. Des évêques du pays ont assisté au concile d'Arles et à la plupart des grands conciles du ɪvᵉ siècle, mais sans y jouer un rôle actif[2]. Contre les donatistes, les catholiques africains invoquaient volontiers leur étroite union avec les Eglises étrangères. Ils témoignaient en paroles beaucoup de déférence pour l'évêque de Rome[3], et même, au temps de saint Ambroise, pour l'évêque de Milan[4]. Mais, en fait, ils n'admettaient pas qu'on se mêlât de leurs affaires. On le vit bien dans la question des appels : à plusieurs reprises, les conciles africains interdirent formellement, sous peine d'excommunication, tout appel aux Eglises d'outremer[5]. Après quelques tentatives d'intervention, les papes durent s'incliner devant la ferme volonté des Africains.

Telle était l'organisation de l'Eglise africaine vers 392, au moment où Augustin fut ordonné prêtre à Hippone. Rapports nouveaux avec l'Etat et avec les Eglises étrangères, constitution des diocèses et des provinces ecclésiastiques, réformes dans l'administration de la communauté, progrès de la discipline et de la hiérarchie, construction des basiliques, on voit tout le chemin parcouru depuis l'épiscopat de Cyprien. Il restait à bien coordonner toutes les parties de l'édifice : ce sera l'œuvre des conciles de la période suivante. Il restait aussi à triompher de tous les adversaires de l'Eglise catholique, païens, manichéens, donatistes : ce sera l'œuvre commune d'Augustin, des conciles et des empereurs. L'année 392 marque une ère dans l'histoire de l'Afrique chrétienne : cette année-là, le grammairien Eugenius, proclamé empereur, tente la dernière restauration du paganisme, le parti donatiste s'affaiblit par le schisme des Maximianistes, Aurelius est élu évêque de Carthage, Augustin devient prêtre à Hippone.

1) Optat, III, 3.
2) Voyez plus loin, *chap.* IV.
3) Optat, II, 2 ; Augustin, *Epist.* 43, 7.
4) Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 34.
5) *Codex can. Eccles. afric.*, 28 et 120.

La littérature chrétienne d'Afrique au IVe siècle ne compte ni un Tertullien, ni un Cyprien, ni un Augustin. Elle est pourtant assez riche encore, et présente un véritable intérêt historique. Elle comprend d'abord une foule de documents d'Église ou d'archives : relations de martyres, enquêtes judiciaires, procès-verbaux divers, dossier du donatisme. Elle peut produire, sinon des poètes, du moins des versificateurs, dont quelques-uns ont tenté des voies nouvelles. Enfin, elle réserve aux lettrés une curieuse galerie d'apologistes ou de polémistes : Arnobe et Lactance, Victorin, saint Optat, et, dans le camp donatiste, Parmenianus ou Tyconius. Voilà de quoi patienter, en attendant Augustin.

Comme aux siècles précédents, cette littérature est toute d'action et de combat. Elle pourrait sembler morte à qui voudrait l'étudier en elle-même, d'une façon abstraite; elle redevient vivante, si on la replace dans son cadre historique. Et ce cadre, sauf pour Lactance et Victorin, est tout africain. L'Afrique chrétienne du temps s'est désintéressée presque complètement des grandes querelles qui agitaient le monde, autour des écoles théologiques et des nouvelles hérésies orientales. Toujours aux prises avec des ennemis intimes, surtout avec le donatisme, elle s'est comme ramassée sur elle-même, pour mieux se défendre. Sa littérature d'alors, très concrète et un peu terre à terre, n'est armée que pour la guerre, et pour la guerre d'Afrique. Si l'on veut prendre plaisir au spectacle de la bataille, il faut bien savoir d'abord où l'on se bat, et pourquoi, avec qui, et contre qui. Une fois renseigné, on s'aperçoit que ces polémistes étaient souvent d'habiles lettrés. Un contemporain, et qui s'y connaissait, nous parle de « ces deux grandes villes, artistes en lettres latines, Rome et Carthage[1] ».

Cependant, dès qu'apparaît Augustin, on voit ce qui manquait à ses prédécesseurs : les hautes curiosités de l'intelligence, la hantise des grandes questions, l'idéal au milieu même de l'action. En 392, Augustin avait écrit déjà ses livres *Contre les Académiciens*, sur la *Vie Heureuse*, sur l'*Ordre*, et ses *Soliloques*, et son traité sur la *Quantité de l'âme*, et son *Encyclopédie des Arts libéraux*. Il avait commencé sa campagne contre les Manichéens, et fondé le premier couvent. Au concile d'Hippone, il allait prononcer son discours sur *La Foi et le Symbole*, et donner le signal des réformes. En tous sens, il ouvrait d'autres horizons. Toutes

1) Augustin, *Epist.* 118, 9 : « duae tantae urbes Latinarum litterarum artifices, Roma atque Carthago ».

ces nouveautés annonçaient à l'Afrique chrétienne qu'elle allait avoir, avec un grand évêque, un grand docteur : jusque-là, depuis Tertullien et Cyprien, elle n'avait eu que des lettrés et des polémistes.

CHAPITRE II

DOCUMENTS SUR LA PERSÉCUTION. — RELATIONS DE MARTYRES

I

Documents africains sur la persécution. — Les *Acta Munati Felicis*, procès-verbal des perquisitions à Cirta en 303. — Inventaire officiel des objets saisis dans l'église de Cirta. — Autres procès-verbaux de saisies ou d'enquêtes. — Déposition d'un magistrat païen sur la persécution à Abthugni en 303. — Correspondance entre Mensurius, évêque de Carthage, et Secundus, primat de Numidie, sur la persécution à Carthage et en Numidie. — Manifeste des martyrs d'Abitina. — Inventaire du trésor de l'Église de Carthage. — Dépositions de témoins sur les circonstances d'une élection épiscopale à Cirta en 305. — Protocole d'une ordination épiscopale, dit *Concile de Cirta*, en 305.

A la persécution de Dioclétien, et aux victimes qu'elle fit en Afrique, se rapporte un groupe très riche et très varié de documents originaux, la plupart contemporains des événements : procès-verbaux de perquisitions, enquêtes judiciaires, dépositions, inventaires, lettres, protocoles, relations de martyres. Outre les pièces conservées, qui sont nombreuses, d'autres nous sont connues par des fragments ou par quelque témoignage digne de foi, et méritent au moins une mention. Ce qui domine alors, comme dans les périodes précédentes, ce sont les récits martyrologiques; c'est donc cette série-là qui nous arrêtera surtout. Mais, avant de l'étudier, nous passerons rapidement en revue les autres documents, dont plusieurs ont une grande valeur historique.

L'un des plus précieux et des plus célèbres est le procès-verbal des perquisitions et des saisies dans l'église de Cirta, le 19 mai 303[1]. Il nous a été conservé indirectement, dans le dossier de l'Enquête faite en 320 par Domitius Zenophilus, gouverneur de Numidie. Silvanus, évêque de Constantine, était alors accusé par son diacre Nundinarius d'avoir trahi son devoir pendant la persécution, d'avoir remis aux païens des livres saints et autres

1) *Acta Munati Felicis*, dans l'*Appendix* d'Optat, ed. Ziwsa, p. 186-188 (t. XXVI du *Corpus scriptor. eccles. lat.* de l'Académie de Vienne).

objets. Un des témoins, le grammairien Victor, ancien lecteur de la communauté, prétendait ne rien savoir. Pour le convaincre de mensonge, Nundinarius fit lire à l'audience les *Acta Munati Felicis*, procès-verbal officiel des perquisitions de 303. De cette pièce, il résultait que Victor était lui-même coupable d'avoir livré six manuscrits. Et c'était faire d'une pierre deux coups; car le même document prouvait que Silvanus, alors sous-diacre, avait assisté aux saisies et apporté aux magistrats plusieurs objets sacrés. L'authenticité de ce procès-verbal est certaine : elle est attestée par des citations ou des allusions d'Augustin[1], par l'exactitude de tous les détails, par la vraisemblance intrinsèque du contenu.

C'est, dans toute sa crudité naïve, un procès-verbal de saisies. En tête sont consignés la date consulaire, le mois et le jour, la provenance de la pièce qui était tirée des registres municipaux, les noms et les titres du magistrat chargé des perquisitions. Puis est transcrit tout au long le document, sans lacunes ni commentaires. Le 14 des calendes de juin, Munatius Felix, flamine perpétuel, curateur de la colonie de Cirta, assisté de greffiers et d'esclaves publics, se présente « à la maison où se réunissaient les chrétiens ». Il y trouve l'évêque Paulus avec presque tout son clergé. En vertu de l'édit et des instructions reçues, il somme l'évêque de lui remettre les livres saints et les objets sacrés. On s'y attendait si bien que personne ne proteste; Paulus déclare seulement que les livres sont chez les lecteurs. Les perquisitions commencent en présence des clercs, et même se poursuivent sur les indications de plusieurs d'entre eux. On parcourt successivement la salle du culte, les magasins, les bibliothèques, le *triclinium* ou salle des agapes; et partout, les greffiers dressent l'inventaire des saisies. A peine quelques incidents : découverte d'objets oubliés ou cachés, menaces du magistrat pour le cas d'infraction à la loi, arrestation de deux sous-diacres qui refusent de répondre aux questions posées. Enfin, la scène se déplace, sans changer de physionomie. Le magistrat se transporte successivement chez les divers lecteurs : partout on lui remet les livres saints; si le mari est absent, la femme s'empresse de se débarrasser de ces manuscrits compromettants. La pièce se termine par une nouvelle menace à l'adresse des clercs qui auraient soustrait quelque chose aux saisies.

Il est superflu d'insister sur l'intérêt historique de ce procès-verbal. Nous n'avons pu étudier l'organisation de l'Eglise afri-

1) Augustin, *Epist.* 53, 2, 4.

caine, sans le citer souvent : c'est une mine de renseignements précis sur les circonstances de la persécution locale, sur la procédure suivie pour l'application des édits, sur les dispositions des premières basiliques et de leurs dépendances, sur la hiérarchie ecclésiastique et le mobilier liturgique, sur les manuscrits bibliques et les œuvres charitables. Grâce à ce document unique, la communauté de Cirta, pour le temps de Dioclétien, nous est mieux connue qu'aucune autre communauté du monde chrétien.

La forme, évidemment, n'a rien de littéraire. Et pourtant, ce procès-verbal, rédigé par des scribes quelconques, si impersonnel, mais si plein de choses, est de nature à piquer la curiosité des lettrés, épris avant tout de vérité humaine. Il nous montre sous un aspect assez peu connu les persécuteurs et les victimes; et, comme ici les victimes n'ont rien d'héroïque, les persécuteurs paraissent beaucoup moins terribles. Il est visible que ce Munatius Felix, flamine perpétuel et curateur de Cirta, n'a aucune haine contre les chrétiens ; il leur en veut seulement de ne pas ressembler aux autres citoyens, de n'être pas en règle avec la loi, et de le forcer par là à une opération de police qui lui répugne. De là, dans son attitude, un peu de raideur et de sécheresse; mais ni injures, ni violences, ni explications superflues. S'il menace parfois, c'est qu'il craint d'être dupé, et en redoute pour lui-même les conséquences. Il tient surtout à ce que son procès-verbal soit complet, irréprochable. C'est le parfait fonctionnaire, esclave de la loi, indifférent au fond, intraitable sur la forme. Quant à l'évêque et aux clercs, ils n'inspirent au lecteur non prévenu que de la pitié. La persécution déconcerte ces braves gens, qui ne s'attendaient pas à trouver si ardu le chemin du Paradis. Ils ne songent ni à résister, ni à protester, ni à rien cacher. Seuls, deux sous-diacres rougissent un instant de leur faiblesse; les autres s'abandonnent, comme anéantis. L'évêque, assis dans sa chaire épiscopale, assiste impassible à la confiscation de son mobilier liturgique. Plusieurs clercs, comme effrayés de l'audace qu'ils auraient pu avoir, cherchent à se la faire pardonner, et s'empressent autour du magistrat, et furettent dans les coins pour lui apporter les objets oubliés. La scène revit sous nos yeux dans toute sa vérité objective; c'est la contrepartie du martyre, le jeu d'ombres dans le tableau des persécutions. L'impression dernière, dans le procès-verbal de cette descente de justice, c'est beaucoup moins la perquisition en elle-même, les sommations légales du magistrat, que la faiblesse résignée, tremblante, du clergé de Cirta.

Ce document en renferme un autre, très précieux aussi : l'in-

ventaire officiel (*brevis*) des objets saisis[1]. Cet inventaire a été rédigé, sous les yeux du magistrat, par le greffier Victor, fils d'Aufidius[2]. Il comprend plusieurs catégories très diverses : vases, lampes et autres objets liturgiques, vêtements destinés aux pauvres, tonneaux et jarres, manuscrits bibliques. Toute une part de la vie matérielle ou morale de la communauté se devine à travers les consciencieuses énumérations du modeste greffier.

Deux dossiers d'enquêtes judiciaires, qui portent sur des faits du temps de Dioclétien, mais qui se rattachent étroitement à l'histoire du grand schisme africain, seront étudiés plus loin avec les documents sur le donatisme : ce sont les *Acta purgationis Felicis* et les *Gesta apud Zenophilum*[3]. Nous avons quelques renseignements sommaires sur d'autres pièces du même genre, qui sont perdues. Au concile de Carthage en 312, les dissidents alléguèrent des *Gesta publica*, qui constataient, nous dit-on, la *traditio* de plusieurs évêques du parti catholique[4]. Ces *Gesta publica* étaient sans doute des procès-verbaux de perquisitions, analogues à celui de Cirta. Outre Felix d'Abthugni, ils paraissent avoir concerné Novellus de Thisica et Faustinus de Thuburbo, deux évêques condamnés par les dissidents avec Caecilianus de Carthage[5]. Une autre enquête fut ouverte sur la conduite de Maurus, évêque d'Utique, qu'on accusait de s'être racheté à prix d'argent pendant la persécution[6].

Dans le dossier de l'Enquête de 314, relative à l'évêque Felix d'Abthugni, est mentionné à plusieurs reprises un procès-verbal des perquisitions faites en 303, dans l'église d'Abthugni, par le duumvir Caecilianus[7]. Ce procès-verbal est perdu ; mais nous en connaissons la substance par la déposition que fit le même Caecilianus à l'audience de Carthage, le 19 août 314[8]. L'ex-duumvir raconte qu'en 303, lors de la promulgation des édits, il se trouvait à Zama pour ses affaires. Dans cette ville, puis à Furni, il vit les édits affichés ; il y assista même à la destruction des basiliques et des livres saints. Il se hâta de retourner à son poste. Comme il rentrait à Abthugni, les chrétiens lui envoyèrent une délégation, pour lui demander ce qu'il comptait faire ; il répondit qu'il allait obéir aux ordres de l'empereur. Dans la

1) *Acta Munati Felicis*, p. 187-188.
2) *Ibid.*, p. 187.
3) Edit. Ziwsa, dans l'*Appendix* d'Optat, p. 185 et 197.
4) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 14, 26.
5) Id., *Ad Donatist. post Collat.*, 22, 38.
6) *Acta purgat. Felicis*, p. 201 et 203 Ziwsa.
7) *Ibid.*, p. 197-198 et 204. — Cf. Optat, I, 27.
8) *Acta purgat. Felicis*, p. 199.

maison de l'évêque, qui était absent, il fit saisir les Ecritures, pour les brûler. Puis, il se rendit « à l'endroit où l'on avait coutume de célébrer les prières ». Il y fit enlever la chaire épiscopale avec les Epîtres placées dessus, et ordonna de détruire le tout. Ses agents, chargés d'une nouvelle perquisition chez l'évêque, vinrent lui déclarer que celui-ci était toujours absent. D'autres saisies eurent lieu, semble-t-il, dans la chapelle de l'*area* ou cimetière chrétien[1]. Cette intéressante déposition du magistrat païen permet de reconstituer les traits essentiels du procès-verbal perdu; elle montre aussi que, dans la ville d'Abthugni, comme ailleurs, les autorités se conformèrent strictement à la lettre de l'édit.

Au milieu de la persécution, Mensurius, évêque de Carthage, entretint une correspondance, sur les événements du jour, avec Secundus, évêque de Tigisi et primat de Numidie. Cette correspondance nous est connue en grande partie, par des analyses détaillées d'Augustin[2]. La lettre de Mensurius contenait une apologie personnelle. On accusait cet évêque, d'abord d'avoir livré les Ecritures, ensuite d'interdire aux fidèles de secourir et d'honorer les confesseurs emprisonnés. Mensurius entreprit de se justifier sur ces deux points. Loin de livrer les Écritures, il les avait mises en lieu sûr, et il avait fait saisir, par les autorités, des ouvrages hérétiques; informé plus tard du stratagème, le proconsul avait fermé les yeux. Quant aux mesures prises par l'évêque dans la question des confesseurs, elles étaient conformes aux traditions et aux règles de la discipline. On avait toujours interdit aux fidèles de se dénoncer eux-mêmes; Mensurius devait donc se montrer sévère pour ceux qui couraient au devant de la persécution. D'ailleurs, parmi ces soi-disant martyrs, se trouvaient des gens peu recommandables, des criminels, des débiteurs du fisc, pour qui cet héroïsme apparent était une façon de suicide ou de spéculation. C'eût été un scandale que de rendre un culte à ces désespérés ou à ces coquins. Nous ne pouvons dire dans quelle mesure étaient fondées les accusations portées contre Mensurius; mais le malentendu était grave, puisque l'évêque de Carthage, chef de l'Église africaine, crut devoir se disculper auprès des Numides.

La réponse de Secundus était moins une réponse proprement dite qu'une autre apologie, mais indirecte. Le primat de Numidie

1) *Acta purgat. Felicis*, p. 200.

2) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 13, 25-27. — Cf. *Collat. Carthag.*, ann. 411, III, 334-343; Augustin, *Ad Donatist. post Collat.*, 14, 18; *Contra Gaudent.*, I, 37, 47; *De unic. baptism.*, 16, 29.

était soupçonné, lui aussi, d'avoir livré les Ecritures[1]. Mais il le prenait sur un tout autre ton. Dédaignant de se justifier, il se tirait d'affaire par des phrases sur le martyre. Il décrivait avec emphase la persécution en Numidie, citait les noms des confesseurs, recommandait d'honorer les martyrs. Evidemment, l'on n'oserait plus soupçonner de faiblesse un homme qui admirait tant l'héroïsme. D'ailleurs, Secundus se donnait en exemple. Le curateur et l'assemblée municipale de Tigisi lui avaient envoyé un centurion et un autre officier, pour le sommer de remettre les livres saints. L'évêque s'était contenté de leur répondre : « Je suis chrétien et évêque, non un traître[2] ». Et l'affaire en était restée là, comme si cette fière réponse avait frappé d'épouvante les persécuteurs. D'autres expliquaient les choses plus simplement, et affirmaient que Secundus avait faibli comme tant de ses collègues[3]. En tout cas, cette correspondance ne manque point de piquant : on y surprend la confession involontaire des deux grands chefs de l'Eglise africaine, qui, en se justifiant chacun à sa manière, se soupçonnent mutuellement de trahison.

Des premiers jours de l'année 304 date un très curieux document qui a été exploité plus tard par les Donatistes : c'est le manifeste des martyrs d'Abitina. Il nous a été conservé par la relation connue sous le nom d'*Acta Saturnini*[4]. Le 12 février 304, avait eu lieu à Carthage, devant le proconsul Anullinus, l'interrogatoire des chrétiens arrêtés à Abitina. Ramenés en prison après de cruelles tortures, les confesseurs tinrent conseil. Comme le dit avec emphase le rédacteur donatiste, ils « célébrèrent un concile et rendirent un décret céleste »[5] ; ils promulguèrent « de très saintes constitutions »[6] ; ils scellèrent « de leur propre sang leur sentence contre les *traditores* et leurs partisans, en les rejetant de la communion de l'Eglise »[7]. Bref, ils rédigèrent un manifeste, qui commençait et se terminait par ces mots : « Quiconque aura été en communion avec les *traditores*, n'aura point part avec nous aux royaumes célestes. »[8] Et, pour justifier cette excommunication, les confesseurs alléguaient un texte de l'*Apocalypse*.

Le manifeste paraît avoir eu la forme d'une lettre aux fidèles. En lui-même, il n'était ni entaché d'hérésie, ni sans précédents ;

1) Optat, I, 14 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 13, 27 ; *Contra Crescon.*, III, 27, 30 ; *Contra Gaudent.*, I, 37, 47.
2) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 13, 25.
3) Optat, I, 14 ; Augustin, *Contra Crescon.*, III, 27, 30.
4) *Acta Saturnini*, 18 Baluze. — Cf. *ibid.*, 2 et 16-17.
5) *Ibid.*, 17.
6) *Ibid.*, 16.
7) *Ibid.*, 2.
8) *Ibid.*, 18.

ce n'était qu'un nouvel empiètement des confesseurs sur les droits des autorités ecclésiastiques ; Tertullien, puis Cyprien, avaient signalé et critiqué des abus du même genre. Ce sont les circonstances qui donnèrent à cet acte une tout autre portée. Le manifeste des martyrs d'Abitina devint une arme entre les mains des mécontents, qui s'en servirent contre Mensurius de Carthage, puis contre son successeur Caecilianus et contre ses partisans[1]. Des confesseurs de 304, on fit des donatistes avant la lettre.

Quelques années plus tard, quand Mensurius fut appelé à Rome auprès de l'empereur Maxence, on dressa un inventaire (*commemoratorium* ou *brevis*) du trésor de l'Eglise de Carthage[2]. Mensurius confia les objets précieux aux *seniores* de la communauté, et remit le catalogue à une vieille femme, en lui recommandant de le présenter à l'évêque, quel qu'il fût, après le rétablissement de la paix. On se souvient que Mensurius mourut avant d'avoir pu regagner Carthage. La vieille femme, devant témoins, déposa le catalogue entre les mains de son successeur Caecilianus. Mais le trésor avait disparu, les *seniores* « l'avaient bu »[3]. L'inventaire est perdu, comme le trésor ; on nous dit seulement que l'Eglise de Carthage possédait alors « une foule d'ornements en or et en argent. »[4]. On peut s'en faire une idée d'après l'inventaire de Cirta.

C'est encore à Cirta que nous ramènent les deux derniers documents de cette série. L'un d'eux nous renseigne sur les circonstances de l'élection épiscopale qui eut lieu dans cette ville en 305. Il se compose de plusieurs dépositions faites par des témoins oculaires en 320, au cours de l'Enquête que dirigea le gouverneur de Numidie[5]. L'évêque Paulus était mort peu après sa lamentable aventure, et l'on songeait à lui donner un successeur. La foule appuyait la candidature du sous-diacre Silvanus, qui fut élu par surprise, malgré l'opposition des clercs et des notables. L'élection ne manqua point de pittoresque, si l'on en juge par les récits des témoins. Suivant le diacre Nundinarius, quand on voulut proclamer le nom de Silvanus, les assistants crièrent : « Qu'on en fasse un autre ! Ecoute-nous, ô Dieu ! » Et les *seniores* répétaient : « Ecoute-nous, ô Dieu ! Nous voulons un concitoyen ; lui, c'est un *traditor* ! »[6] Le grammairien Victor avoue qu'il a pris part aux manifestations[7]. D'après Nundinarius et d'autres témoins, les clercs ont refusé

1) *Acta Saturnini*, 17 et 20.
2) Optat, I, 17.
3) *Ibid.*, I, 18.
4) *Ibid.*, I, 17.
5) *Gesta apud Zenophilum*, p. 192-196 Ziwsa.
6) *Ibid.*, p. 192.
7) *Ibid.*, p. 192-193.

de communiquer avec le nouvel évêque. Au milieu du tumulte de l'élection, un valet du cirque a porté sur son cou le candidat populaire. Avec les gens de l'amphithéâtre, les courtisanes ont fait campagne pour Silvanus. Pendant que l'émeute était maîtresse de l'église, les notables étaient prisonniers au cimetière, dans la chapelle des martyrs[1]. Le sous-diacre Crescentianus reconnaît à son tour l'exactitude de tous ces faits, et déclare que lui-même a été enfermé avec les fidèles dans la *Casa major*[2]. L'élection, sans doute, est originale : voilà comment l'on devenait évêque à Cirta en 305, au lendemain des persécutions de Dioclétien.

Silvanus élu, on se préoccupa de le faire ordonner solennellement. A cette ordination épiscopale se rapporte notre dernier document, l'un des plus importants et des plus célèbres. Il nous est parvenu sous deux formes : Optat s'est contenté de l'analyser[3], mais Augustin en a reproduit le texte original[4]. Ce document est désigné d'ordinaire sous le nom très impropre d'*Actes du concile de Cirta*. Optat l'appelle, en effet, le « concile de Numidie »[5], et nous apprend qu'il faisait partie des *scripta Nundinarii*[6], c'est-à-dire du dossier de l'Enquête de 320. Pour Augustin, ce procès-verbal est le « concile de Secundus de Tigisi »[7], ou les « *Gesta ecclesiastica* du même Secundus de Tigisi. »[8] C'est que les chrétiens d'alors appliquaient le nom de *concilium* à toute réunion d'évêques. Mais, à coup sûr, il ne s'agit point ici d'un véritable concile, au sens moderne du mot : des évêques numides se réunirent simplement à Cirta pour ordonner leur nouveau collègue[9]. Notre document n'a donc rien de commun avec les Actes des Conciles que nous étudierons plus loin ; c'est le *protocole* de l'ordination et de l'installation d'un évêque. Nous n'en possédons d'ailleurs que la première partie, et encore incomplète.

A la réunion préliminaire assistaient Secundus de Tigisi, primat de Numidie, Donatus de Mascula, Victor de Rusicade, Marinus d'Aquae Tibilitanae, Donatus de Calama, Purpurius de Limata, Victor de Garbe, Felix de Rotarium, Nabor de Centu-

1) *Gesta apud Zenophilum*, p. 194 et 196.
2) *Ibid.*, p. 196.
3) Optat, I, 13-14.
4) Augustin, *Contra Crescon.*, III, 27, 30. — Cf. *Collat. Carthag.* ann. 411, III, 351-355; 387-400; 408-432; 452-470; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 15, 27; 17, 31-33; *Ad Donatist. post Collat.*, 14, 18; *Contra Gaudent.*, I, 37, 47; *Contra litter. Petilian.*, I, 21, 23; *Epist.*, 43, 3.
5) Optat, I, 19.
6) *Ibid.*, I, 14.
7) Augustin, *Contra Crescon.*, III, 26, 29.
8) Id., *Epist.*, 53, 2, 4.
9) Augustin, *Contra Crescon* , III, 26, 29; 27, 30; *Contra Gaudent.*, I, 37, 47.

rionis, Secundus Minor, neveu du primat[1]. Deux autres évêques devaient être mentionnés dans les parties du procès verbal qui sont perdues; à moins que ces deux autres évêques ne soient tout simplement un certain Menalius, signalé comme absent[2], et Silvanus de Cirta, le principal intéressé. En tout cas, l'assemblée devait compter douze membres. C'était le chiffre traditionnel en Afrique. On décida plus tard qu'il suffirait de trois évêques pour une ordination épiscopale[3]; mais, en fait, l'usage persista, et le donatiste Maximianus, en 393, fut encore consacré par douze collègues[4]. De même, les tribunaux ecclésiastiques chargés de juger un chef de communauté, se composaient de douze évêques[5].

Les réunions épiscopales avaient lieu généralement dans les salles de culte ou dans leurs dépendances. A Cirta, en 305, « comme les basiliques n'avaient pas encore été restituées[6] », on s'assembla dans une maison particulière, chez Urbanus Donatus d'après le texte d'Augustin[7], chez Urbanus Carisius suivant Optat[8]. La détermination de la date présente quelques difficultés. Optat place la séance « après la persécution », le 3 des ides de mai[9] : la seconde indication est inexacte, comme nous l'allons voir, et la première est vague. Même l'en-tête du document original a été altéré de bonne heure. On y lit la mention du huitième consulat de Dioclétien et du septième de Maximien[10], ce qui correspondrait à l'année 303. Or l'on était alors en pleine persécution; et plus tard les donatistes en tiraient argument pour contester l'authenticité des *Acta*[11]. Ce point de chronologie a été élucidé par Augustin et la conférence de 411. En réalité, les évêques se sont réunis à Cirta « après la persécution contre les livres saints[12] », « après le neuvième consulat de Dioclétien et le huitième de Maximien, le 3 des nones de mars[13] », c'est-à-dire le 5 mars 305.

Le Protocole de Cirta a la sécheresse d'un procès-verbal de séance; il n'en a pas moins l'éloquence des faits. Immédiatement

1) Optat, I, 13-14; Augustin, *Contra Crescon.*, III, 27, 30.
2) Optat, I, 13.
3) *Concil. Arelat.* ann. 314, c. 20; *Concil. Carthag.*, ann. 390, c. 12.
4) Augustin, *Contra Crescon.*, IV, 6, 7. — Cf. *ibid.*, III, 19, 22; 53, 59; IV, 31, 38.
5) *Concil. Carthag.* ann. 348, c. 11; *Concil. Carthag.* ann. 390, c. 10.
6) Optat, I, 14.
7) Augustin, *Contra Crescon.*, III, 27, 30; *Epist.* 53, 2, 4.
8) Optat, I, 14.
9) *Ibid.*, I, 14.
10) Augustin, *Contra Crescon.*, III, 27, 30.
11) Id., *Contra Gaudent.*, I, 37, 47.
12) Id., *Contra Crescon.*, III, 26, 29.
13) Id., *Brevic. Collat.*, III, 17, 33 : « Post consulatum Diocletiani IX et Maximiani VIII, tertio nonas Martii... ». Telle est la formule qu'on doit rétablir en tête des *Acta*.

après les mentions d'usage, date consulaire, jour du mois, nom de la ville et du lieu de réunion, le primat Secundus entre en scène : « Examinons-nous d'abord, dit-il, et nous pourrons ainsi ordonner l'évêque ». Avec la gravité d'un juge sûr de lui, il dirige l'examen de conscience de ses collègues. Successivement, il interroge Donatus de Mascula, Marinus d'Aquae Tibilitanae, Donatus de Calama, Victor de Rusicade : les pauvres évêques, tous compromis dans la persécution, se justifient tant bien que mal, plutôt mal que bien. Enfin, le président se tourne vers le terrible Purpurius de Limata : « On dit que tu as tué deux fils de ta sœur, à Milev ». — « Crois-tu donc m'effrayer comme les autres? réplique Purpurius. Et toi, qu'as-tu donc fait, toi que le curateur et le conseil ont sommé de livrer les Ecritures? Comment t'es-tu tiré de leurs mains, si ce n'est que tu as tout livré ou fait livrer? On ne t'a pas laissé aller sans raison. Eh bien! oui, j'ai tué, et je tue qui me gêne. Ne va pas me provoquer, et m'en faire dire davantage. Tu sais que je ne ménage personne ». Devant cette foudroyante invective, le président perd sa belle assurance, et ne trouve rien à répondre. A ce moment, son neveu intervient, et lui montre le danger d'un schisme : tous vont l'abandonner, et même l'excommunier. Pourquoi se mêle-t-il des affaires d'autrui? Qu'il laisse chacun rendre ses comptes à Dieu... Le primat saisit l'occasion de battre en retraite. Il interroge pour la forme les autres évêques : tous sont de l'avis du neveu. Le président conclut en disant : « Vous vous connaissez, et Dieu vous connaît. Prenez place ». Tous répondent : « Grâces à Dieu![1] » L'examen de conscience est terminé; on peut ordonner Silvanus.

Cette ordination épiscopale est le troisième acte de la comédie qui se jouait à Cirta depuis 303. Le premier acte comprenait les scènes de perquisitions; le second, les épisodes burlesques de l'élection; le quatrième, tournant au tragique, sera le concile de 312, qui consommera le schisme et déchaînera la persécution de 317.

1) Augustin, *Contra Crescon.*, III, 27, 30.

II

Documents martyrologiques. — Le culte des martyrs et des reliques. — Réglementation de ce culte dans l'Afrique du IVe siècle. — Excès de la dévotion populaire. — Prétentions rivales des Catholiques et des Donatistes. — Canons des conciles relatifs au culte des saints. — Les *martyres probati* ou *vindicati*. — Le calendrier de Carthage et les calendriers locaux de plusieurs Eglises africaines. — Martyrs de la persécution de Dioclétien qui figurent au calendrier de Carthage. — Nombre et diversité des relations conservées. — Histoire et légende. — Vue d'ensemble et classification.

La littérature martyrologique était depuis longtemps florissante en Afrique. Au IIIe siècle, elle avait produit bien des relations originales, qui comptent parmi les chefs-d'œuvre du genre[1]. Elle s'est renouvelée et beaucoup enrichie par les persécutions de Dioclétien, en recueillant encore des procès-verbaux d'interrogatoire ou de martyre, mais en inclinant de plus en plus vers le récit édifiant. Ces relations avaient surtout une destination liturgique. Pour éclairer cette littérature, il importe donc de la replacer dans son vrai cadre, de préciser ce que nous savons sur le culte des martyrs et des reliques dans l'Afrique du IVe siècle.

Ce culte était déjà ancien dans la contrée. Par exemple, le jour du martyre de Cyprien, les fidèles avaient étendu des linges sur le sol pour recueillir son sang[2]. Depuis le temps de Dioclétien, le culte des reliques se développa rapidement : d'abord, par l'évolution naturelle de la croyance antique qui attribuait beaucoup d'efficacité à l'intercession des martyrs ; puis, en raison du grand nombre et de la popularité des victimes de la dernière persécution ; enfin, par la survivance de naïves dévotions païennes, qui substituaient les saints aux vieilles divinités locales. Cette rapide extension du culte des reliques au IVe siècle est attestée par les auteurs du temps ; elle l'est aussi par de nombreuses inscriptions, dont quelques-unes sont datées.

« L'Afrique est pleine des corps des saints martyrs[3] ». Ce mot d'Augustin est justifié par bien des faits qui témoignent de la multiplication des reliques, ou de leurs vertus miraculeuses. Le rédacteur de la *Passio Tipasii* décrit une curieuse scène où l'on voit à l'œuvre la dévotion populaire. Comme Tipasius était un ancien soldat, on plaça son bouclier sur sa tombe. « De ce bouclier, nous dit-on, tous les chrétiens détachèrent de menus fragments ; et, pleins de foi, ils les emportèrent ; et ils les appli-

1) Voyez t. I, p. 61 ; t. II, p. 135.
2) *Acta Cypriani*, 5.
3) Augustin, *Epist.*, 78.

quèrent sur les personnes languissantes, sur les paralytiques, sur les démoniaques, sur tous les malades ; et les malades furent guéris[1] ». Un autre document nous montre les villes de Caesarea et de Cartenna, en Maurétanie, se disputant le corps de Fabius le Vexillifer[2]. Vers 372, la cité de Tipasa fut sauvée par sa patronne, la martyre Salsa : pour avoir frappé d'un coup de lance le tombeau de la sainte, Firmus fit une chute, présage de la défaite et d'une mort prochaine[3].

Les inscriptions datées d'Afrique permettent de reconstituer sur quelques points l'histoire locale du culte des reliques. En 324, une religieuse de Satafi fut ensevelie près d'une *sanctorum mensa*, sans doute une chapelle de martyrs, qu'elle-même avait fait construire[4]. En 329, à Renault, on éleva un monument à des martyrs locaux, probablement victimes des donatistes[5]. Une inscription de Rouffach mentionne vers le même temps « le trois des ides de juin, la *depositio* du sang des saints martyrs qui ont succombé sous le gouverneur Florus dans la cité de Milev ; parmi eux, le corps même d'Innocens, reposant en paix[6]. » En 359, près de Tixter, fut consacré un monument qui renfermait un ensemble imposant de reliques : fragment « du bois de la Croix » ; terre sainte, provenant « de la terre de promesse où est né le Christ » ; reliques des apôtres saint Pierre et saint Paul ; reliques de martyrs africains du IIe siècle, comme Miggin et le Scillitain Citinus, ou du IIIe siècle, comme Cyprien, Donatianus et Nemessanus, ou de la dernière persécution, comme Victoria, Datianus et Victorinus[7]. Ces inscriptions, surtout la dernière, montrent bien quelle importance avait déjà en Afrique le culte des reliques; et bien d'autres documents non datés appartiennent sans doute à la même période.

On a remarqué, dans l'inscription de Tixter, en 359, la mention du bois de la Croix, de la terre sainte, des apôtres saint Pierre et saint Paul. C'est jusqu'ici, pour les provinces africaines, le plus ancien témoignage que nous connaissions sur l'importation de reliques étrangères. Au temps d'Augustin arriveront en Afrique des reliques de saint Etienne, le protomartyr[8], comme des saints de Milan, Gervais et Protais[9]. Sous la domination des Vandales, et, plus encore, pendant l'occupation byzantine, plu-

1) *Passio Tipasii*, 7.
2) *Passio Fabii*, 10-11.
3) *Passio Salsae*, 13.
4) *C. I. L.*, VIII, 20302.
5) *Ibid.*, 21517.
6) *Ibid.*, 6700 ; 19353 ; Gsell, *Bull. du Comité*, 1899, p. 452, n. 4.
7) *C. I. L.*, VIII, 20600.
8) Augustin, *Serm.* 318,1 ; *De civ. Dei*, XXII, 8, 10 et suiv. — Cf. l'ouvrage anonyme *De miraculis sancti Stephani*, qui a été écrit en Afrique vers 420.
9) Augustin, *Serm.* 286, 5, 4 ; 318, 1.

sieurs des grands saints d'Italie ou d'Orient seront honorés dans l'Église africaine [1].

Dès le IVe siècle, chaque communauté voulait avoir ses reliques, qu'on plaçait généralement sous l'autel ou dans l'autel des basiliques [2]. De plus, on bâtissait en beaucoup d'endroits des chapelles spécialement dédiées à des martyrs. Optat parle de ces petits sanctuaires qui étaient consacrés « aux apôtres et à tous les saints » [3]. A des chapelles de ce genre s'appliquaient sans doute ces expressions qu'on relève dans les documents épigraphiques : *Memoria martyrum*, à Renault en 329 [4]; *Sanctorum mensa*, à Satafi en 324 [5]; *Memoria sancta*, à Tixter en 359 [6]. Primitivement, ces chapelles ne s'élevaient que dans les cimetières, ou, tout au plus, sur le lieu du martyre, comme celles que nous avons déjà signalées à Carthage, à Constantine, à Caesarea [7], ou comme, plus tard, les deux églises de Sainte-Salsa à Tipasa [8]. Peu à peu, l'on se mit à en construire dans l'intérieur des villes : par exemple, à Carthage, près du port, un sanctuaire de Cyprien, qui existait dès l'année 383 [9]. A la fin du IVe siècle, les chapelles de martyrs s'étaient multipliées jusque dans les campagnes [10].

Les évêques commençaient à s'émouvoir de ces dévotions exagérées. A l'origine, ils avaient encouragé le culte des reliques. Ils ne le condamnèrent jamais en principe ; mais ils crurent devoir le réglementer. Ils réservèrent les droits des saints officiels, dont on voyait les reliques dans les autels des églises, et dont on lisait les *Actes* publiquement, au jour anniversaire [11]. Dans l'intérêt des vrais martyrs, ils traquèrent les martyrs suspects, et combattirent les superstitions.

Chez beaucoup de chrétiens de la contrée, le culte des saints touchait alors à l'idolâtrie, presque au fétichisme. Lucilla, cette grande dame de Carthage qui joua un rôle si important dans les origines du donatisme, Lucilla avait coutume d'embrasser avant la communion « un os de je ne sais quel martyr, si encore c'était un martyr » [12]; plutôt que de renoncer à son os, elle déclara la guerre à l'archidiacre, à l'évêque, à tout le clergé, et fomenta un

1) Cf. Rabeau, *Le culte des saints dans l'Afrique chrétienne*, Paris, 1903, p. 27 et suiv.

2) Optat, III, 4; Augustin, *Serm.* 318, 1. — Cf. Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 145.

3) Optat, II, 14.

4) *C. I. L.*, VIII, 21517.

5) *Ibid.*, 20302.

6) *Ibid.*, 20600.

7) Voyez plus haut, p. 14 et 68.

8) *Passio Salsae*, 3; 12-13.

9) Augustin, *Confess.*, V, 18, 15.

10) Id., *Epist.* 29, 12; 139, 2; *De civ. Dei*, XXII, 8, 19.

11) *Concil. Carthag.* ann. 397, c. 47; *Codex can. Eccles. afric.*, 46; *Appendix* des Sermons d'Augustin, *Serm.* 14, 3.

12) Optat, I, 16.

schisme. Monique, la mère d'Augustin, fut réprimandée à Milan pour y avoir célébré des agapes funéraires ; « aux tombeaux des saints, suivant la coutume africaine, elle avait apporté de la bouillie, du pain et du vin »[1] ; elle ne céda que devant l'opposition du portier, qui alléguait une défense formelle de l'évêque Ambroise. Par ces pratiques superstitieuses d'une grande dame et d'une future sainte, on peut juger de l'entrain que les foules montraient aux fêtes des martyrs. Les agapes funéraires dégénéraient parfois en banquets d'ivrognes[2] ; et l'on dansait volontiers en l'honneur des saints[3].

Naturellement, les ennemis de l'Église se moquaient de ces superstitions. Le manichéen Faustus accusait les catholiques « d'avoir changé les idoles en martyrs »[4]. Augustin n'hésite pas à condamner toutes ces pratiques, comme entachées d'idolâtrie[5]. Il se rendait compte que la seule manière de justifier le culte des martyrs, c'était de le purifier. Il s'est expliqué souvent là-dessus : « N'élevons d'autels, disait-il, à aucun des martyrs, mais au Dieu des martyrs lui-même, quoique sur les tombeaux des martyrs[6] ». Ou encore : « A nos martyrs nous n'élevons pas des temples comme à des dieux ; nous leur élevons des tombeaux, comme à des hommes morts dont les âmes vivent auprès de Dieu[7] ». Aurelius, évêque de Carthage, ne pensait pas autrement ; il réussit à faire cesser les orgies et les danses qui troublaient périodiquement le repos de Cyprien[8].

Ce qui inquiétait plus encore les évêques catholiques, c'était la popularité des martyrs donatistes, et la confusion fréquente entre les saints des deux Églises. Les dissidents, qui prétendaient au monopole de l'héroïsme, avaient commencé par s'annexer la gloire des martyrs antérieurs au schisme, comme Cyprien ou les martyrs d'Abitina ; puis, à ces victimes des persécutions païennes, ils joignirent ceux des leurs qui avaient succombé dans les batailles avec les catholiques[9], ou qui même s'étaient tués dans un accès de dévotion mystique[10]. On voit, par les fréquentes allusions et par les colères d'Optat, que ces martyrs suspects (*dubii martyres*)[11] faisaient une concurrence redoutable aux martyrs

1) Augustin, *Confess.*, VI, 2.
2) Id., *Confess.*, VI, 2 ; *Contra Faustum*, XX, 21.
3) Id., *Serm.* 311, 5-6 ; *Codex can. Eccles. afric.*, 60.
4) Augustin, *Contra Faustum*, XX, 21.
5) Id., *Confess.*, VI, 2 ; *Contra Faustum*, XX, 21.
6) Id., *Contra Faustum*, XX, 21.
7) Id., *De civ. Dei*, XXII, 10.
8) Id., *Serm.* 311, 5.
9) Optat, III, 4 ; III, 6 et 8.
10) *Ibid.*, III, 4 ; *Concil. Carthag.* ann. 348, c. 2.
11) Optat, III, 8.

authentiques. Les raisons de politique religieuse expliquent pour une bonne part l'intervention des conciles.

Vers 347, l'édit d'union de l'empereur Constant, la mission de Macarius, et les bagarres qui suivirent, eurent pour conséquence de multiplier le nombre des prétendus martyrs donatistes[1]. Aussi la question se posa d'urgence devant les divers conciles provinciaux[2]. Peu après, Gratus, évêque de Carthage, la porta devant le concile général : « Qu'aucun profane, dit-il, ne puisse compromettre la dignité des martyrs; qu'il ne puisse conférer cette dignité à des cadavres quelconques, inhumés seulement grâce à la charité de l'Église. Qu'on ne donne point le nom de martyrs à des gens qui se sont précipités d'un rocher dans un accès de folie, ou qui se sont tués d'une façon analogue en commettant le même péché. Ce n'est ni le moyen ni le temps de faire des martyrs ». Sur la proposition de Gratus, l'assemblée vota des mesures sévères contre les auteurs de ces canonisations suspectes : laïques, ils devraient faire pénitence ; clercs, après une réprimande et une enquête, ils seraient destitués[3]. Le concile de 397 s'attaqua surtout aux monuments. Il ordonna de détruire, autant que possible, dans les campagnes et le long des routes, les autels et les chapelles de martyrs qui ne contenaient pas de vraies reliques. Il recommanda aux clercs de détourner les fidèles de ces superstitions. Il condamna formellement l'usage de dresser partout des autels « en vertu de songes et de prétendues révélations d'hommes quelconques ». Les seules chapelles autorisées étaient celles qui renfermaient le corps ou des reliques d'un saint reconnu tel, ou qui s'élevaient dans un lieu sanctifié sûrement par son séjour ou sa mort[4]. D'autres conciles interdirent les agapes funéraires et les danses aux fêtes des martyrs[5].

En même temps, l'Eglise africaine se préoccupa de donner l'investiture canonique aux saints officiellement reconnus. Nous ne pouvons dire au juste en quoi consistait la procédure : elle comprenait sans doute une enquête, une consécration solennelle, et l'inscription au calendrier local. Ce qui est certain, c'est que désormais la canonisation n'était plus abandonnée, comme autrefois, au hasard des circonstances ou des caprices dévots. Avant d'être admis dans le calendrier d'une Église, on devait produire ses titres, comme devant un tribunal. On devenait alors

1) Optat, III, 4 et 6; *Passio Marculi* (*Patrol. lat.* de Migne, t. VIII, p. 760); *Passio Maximiani et Isaac* (*ibid.*, p. 767).
2) *Concil. Carthag.* ann. 348, c. 2 : « Hoc et singulis conciliis statutum est. »
3) *Ibid.*, 2.
4) *Codex can. Eccles. afric.*, 83.
5) *Ibid.*, 60.

martyr authentique, officiel, *martyr vindicatus*. Ce soi-disant saint dont Lucilla de Carthage embrassait les reliques avec tant d'ardeur, était, suivant Optat, « je ne sais quel homme mort, martyr peut-être, mais pas encore canonisé, *necdum vindicatus* »[1]. Vers la fin du ive siècle, et au ve, on disait plutôt *martyr probatus*, *martyrium probatum*. Cette expression nouvelle avait, d'ailleurs, le même sens. On la trouve dans l'épitaphe du diacre Nabor, composée par Augustin[2], dans les Actes des Conciles[3], dans les sigles de la *Notitia* de 484[4].

L'institution de la *vindicatio* ou *probatio martyrum* ne saurait être postérieure au concile de Gratus, qui y fait nettement allusion, vers 348[5]. Elle est sans doute bien plus ancienne; Optat paraît la mentionner dès le temps de Dioclétien[6]. Elle permit de reviser et de tenir méthodiquement à jour, dans chaque Eglise, la liste des martyrs. Par là, elle se rattache étroitement à l'histoire des calendriers africains, comme au développement de la littérature martyrologique.

L'Afrique chrétienne semble avoir entrepris, dans le courant du ive siècle, une refonte générale des calendriers locaux. Celui de Carthage, déjà mentionné par Tertullien et saint Cyprien[7], fut naturellement complété à la suite de la persécution de Dioclétien; on trouve bien des traces de ces additions dans le calendrier carthaginois qui nous est parvenu, et dont la rédaction définitive appartient au commencement du vie siècle[8]. La plupart des Églises africaines paraissent avoir eu également, depuis Constantin, leurs Fastes des martyrs et des fêtes. Ces documents sont perdus, au moins dans leur forme première; mais nous en connaissons bien des fragments, soit par des inscriptions, soit par des sermons d'Augustin, soit par le calendrier de Carthage, surtout par le Martyrologe Hiéronymien.

De nombreuses inscriptions africaines contiennent des listes de martyrs. La plupart sont des catalogues de reliques, et attestent évidemment que les saints mentionnés dans ces documents figuraient au calendrier local. Quelques-unes semblent même reproduire des fragments de ces calendriers[9]; mais elles

1) Optat, I, 16.
2) De Rossi, *Inscript. christ. Urbis Romae*, t. II, p. 461.
3) *Codex can. Eccles. afric.*, 83 : « Reliquiae martyrum conditae *probantur*. ...Nulla memoria martyrum *probabiliter* acceptetur... Omnimodo *improbentur*. »
4) *Notitia episcoporum* ann. 484, ed. Halm, p. 63 et suiv. : « *pr(o)b(a)t(us)*. »
5) *Concil. Carthag.* ann. 348, c. 2.
6) Optat, I, 16.
7) Tertullien, *De coron.*, 13; Cyprien, *Epist.* 12, 2. — Voyez plus haut, t. I, p. 57; t. II, p. 135.
8) *Kalendarium Carthaginense*, dans les *Acta Martyrum* de Ruinart, ed. de 1713, p. 618-619.
9) *C. I. L.*, VIII, 10686; 16396; 16741.

datent presque sûrement d'une basse époque, et, par conséquent, ne doivent pas nous arrêter ici. La riche série des sermons d'Augustin qui ont été prononcés pour les anniversaires des martyrs ou diverses fêtes, fournit aussi des renseignements sur les calendriers d'Hippone et de Carthage à la fin du IVe siècle. Même le calendrier carthaginois renferme des éléments empruntés aux Fastes d'autres Églises africaines. On y voit figurer des groupes de martyrs, qui sont désignés en bloc par le nom d'une ville ou d'une localité : par exemple, les *Timidenses* (31 mai), les *Maxulitani* (22 juillet), les *Volatini* (17 octobre), les *Vagenses* (29 octobre), les *Capitani* (début de novembre), les *Eronenses* (11 décembre), les *Rubrenses* (17 janvier), les *Tertullenses et Ficarienses* (19 janvier), les *Carterienses* (2 février), les *Petrenses* (16 février). Il est peu probable que chacun de ces groupes anonymes se soit composé de chrétiens martyrisés le même jour. La plupart de ces rubriques du calendrier métropolitain désignent sans doute l'ensemble des martyrs honorés dans ces diverses localités. Le calendrier de Carthage serait donc déjà une synthèse d'un certain nombre de calendriers locaux.

Dans le Martyrologe Hiéronymien, on constate une véritable invasion des saints d'Afrique ; ils s'y poussent en rangs pressés et y règnent en maîtres, presque à chaque jour de l'année. Suivant quelques critiques, ces conquérants seraient les victimes des Vandales ariens, admises après coup dans le martyrologe romain [1]. L'hypothèse est peu vraisemblable, et a été déjà réfutée [2]. Tout porte à croire que ces milliers de martyrs africains ont succombé avant Constantin, dans les persécutions païennes. La plupart ne figurent pas dans les relations ; on se demande donc comment ils ont pu être connus à Rome. La seule explication plausible, c'est que le rédacteur du Martyrologe Hiéronymien a eu entre les mains une compilation, faite à Carthage, qui reproduisait, au moins par fragments, divers calendriers locaux africains. Si cette explication est fondée, comme il semble, on doit admettre l'existence d'un grand Martyrologe africain, rédigé à Carthage vers le milieu du IVe siècle, et inséré presque entièrement, aux différents jours de l'année, dans le vieux Martyrologe romain [3].

1) Achelis, *Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Werth*, dans les *Abhandl. der Ges. der Wiss. zu Göttingen*, nouv. série, t. III, 1900.

2) Duchesne, *Bull. crist.*, t. VII, 1900, p. 81 ; Gsell, *Mélanges de l'Ecole de Rome*, t. XXI, 1901, p. 207.

3) Duchesne, *Les sources du Martyrologe Hiéronymien*, dans les *Mélanges de l'Ecole de Rome*, t. V, 1885, p. 137 ; *Origines du culte chrétien*, p. 279; *Martyrol. Hieronym.*, ed. de Rossi et Duchesne, p. LXXII ; Gsell, *Mélanges de l'Ecole de Rome*, t. XXI, 1901, p. 207.

On retrouve donc, épars dans le Martyrologe Hiéronymien, des fragments de nombreux calendriers africains. Nous citerons notamment ceux de Carthage (19 janvier; 24 et 25 janvier; 12 février; 7 et 11 mars; 14 et 15 mars; 8 avril; 31 mai; etc.), de Maxula (22 juillet), de Membressa (9 février), de Thuburbo (30 juillet), de Tuniza (1er septembre et 6 novembre), d'Hadrumète (21 février et 1er septembre), d'Hippone (15 novembre), de Thagora (5 décembre), de Lambèse (23 février), de Caesarea (23 janvier; 11 juillet; 2 août). On peut même se demander si, outre les calendriers particuliers à chaque Église, il n'a pas existé en Afrique des calendriers provinciaux, dressés par les conciles et les primats. Ainsi s'expliqueraient ces mentions si fréquentes du Martyrologe Hiéronymien : *in Africa*, c'est-à-dire en Proconsulaire (1er janvier; 3 et 4 janvier; 5 et 6 janvier; etc.); *in Gaetulia*, peut-être en Tripolitaine (19 mai); *in Numidia* (28 avril; 29 mai); *in Mauritania* (18 et 24 mars; 11 et 16 avril; 21 mai; 17 octobre; 2 décembre). L'Afrique chrétienne aurait donc eu toute une série hiérarchique de calendriers, depuis les Fastes spéciaux de chaque communauté jusqu'aux calendriers provinciaux, depuis les calendriers provinciaux jusqu'au Martyrologe africain de Carthage, fondu à son tour dans le Martyrologe Hiéronymien.

En tout cas, l'on voit que les Fastes de l'Église de Carthage nous sont parvenus sous deux formes : dans le Calendrier proprement dit de Carthage, remanié sous les Vandales; et dans les parties du Martyrologe Hiéronymien qui proviennent d'un Martyrologe africain rédigé au milieu du IVe siècle. Nous négligerons ici le second élément d'information, à cause de l'incertitude des lectures. Voici, dans le Calendrier de Carthage, celles des mentions qui paraissent se rapporter à des martyrs du temps de Dioclétien ou à des évêques du IVe siècle :

III non(as) mai(as) : *Depositio Grati episcopi.*
Non(is) mai(is) : *Depositio Genecli episcopi.*
II k(alendas) iun(ias) : *ss. Timidensium.*
VIII k(alendas) iul(ias) : ... *et Rogati martyris.*
Id(ibus) iul(iis) : *s. Catulini martyris.*
XI k(alendas) aug(ustas) : *ss. Maxulitanorum.*
III k(alendas) aug(ustas) : *ss. Tuburbitanarum et Septimiae.*
[XIII] k(alendas) sept(embres) : *s. Quadrati.*
IIII k(alendas) sept(embres) : *Depositio Restituti ... episcopi.*
III k(alendas) sept(embres) : *s. Felicis, Aevae et Regiolae mart(yrum).*
[II] id(us) sept(embres) : *s. Ampeli.*
[XIII] k(alendas) oct(obres) : *s. Januarii mart(yris).*

XVI k(alendas) nov(embres) : *ss. Volatinorum.*
[VIIII] k(alendas) nov(embres) : *s. Victoriae.*
IIII k(alendas) nov(embres) : *s. Feliciani et Vagensium.*
... id(us) nov(embres) : *ss. Capitanorum.*
Non(is) dec(embribus) : *ss. Martyrum Bili, Felicis, Potamiae, Crispinae, et comitum.*
III id(us) dec(embres) : *ss. Martyrum Eronensium.*
III id(us) ian(uarias) : *s. Martyris Salvi.*
XVI k(alendas) feb(ruarias) : *ss. Rubrensium.*
XIIII k(alendas) feb(ruarias) : *ss. Tertullensium et Ficariensium.*
VIII k(alendas) feb(ruarias) : *s. Martyris Agelei.*
IIII non(as) feb(ruarias) : *ss. Carteriensium.*
V id(us) feb(ruarias) : *ss. Filicis, Victoris et Januarii.*
XIIII k(alendas) mart(ias) : *ss. Martyrum Macrobi et Lucillae, Nundinari, Caecilianae et Petrensium.*

Pour la plupart de ces martyrs, l'attribution au temps de Dioclétien reste d'ailleurs hypothétique : étant donné la sécheresse des indications du calendrier, on ne peut approcher de la certitude que pour les personnages célèbres. Cependant, plusieurs de ces martyrs semblent pouvoir être identifiés avec des homonymes que mentionnent les relations ou les auteurs; nous signalerons ces identifications vraisemblables, à mesure que nous rencontrerons les noms.

On voit maintenant le lien qui rattache la littérature martyrologique au culte des martyrs et aux calendriers locaux : les *Actes* et les *Passions*, pièces justificatives du culte rendu, avaient été surtout recueillis ou composés pour être lus publiquement aux jours anniversaires des saints admis par le calendrier. Et nous constatons dans les discours d'Augustin que ces *Passions* ou ces *Actes* fournissaient le thème du sermon prononcé en cette occasion.

Les victimes de la persécution de Dioclétien nous sont connues d'une façon très inégale. Pour beaucoup, nous ne connaissons que le nom, ou simplement l'ethnique, par le témoignage des calendriers ou des martyrologes, des inscriptions ou des auteurs. Pour d'autres, nous possédons des fragments d'*Actes* ou divers renseignements. D'autres, enfin, figurent dans des relations. Ces relations elles-mêmes, qui sont nombreuses, diffèrent d'origine et de valeur : procès-verbaux authentiques, *Actes* légèrement interpolés, grands récits édifiants, pamphlets martyrologiques à tendances sectaires, récits déclamatoires et complètement apocryphes. Là, de vrais documents historiques, conservés intacts ou presque intacts; ici, un mélange de faits réels et de traditions

suspectes ; ailleurs, un tissu de légendes, ordinairement italiennes, où presque rien ne transparaît de la réalité. Nous écarterons d'un mot tout ce qui relève du moyen-âge européen, pour retenir seulement ce qui est ancien et sûrement africain.

Ainsi délimitée, cette littérature est encore assez riche, pour qu'il soit utile d'établir une classification. Nous étudierons d'abord les pièces relatives à la persécution militaire, entre 295 et 299. Puis nous passerons en revue, province par province, les récits qui se rapportent aux persécutions de 303-304 : en Proconsulaire et en Byzacène, en Numidie et dans les Maurétanies. Enfin viendront quelques martyrs postérieurs à Dioclétien. Dans chaque groupe, nous classerons ainsi les documents : 1° fragments d'*Actes* et renseignements divers; 2° récits suspects ou apocryphes; 3° *Actes* ou Passions authentiques.

III

Documents relatifs à la persécution militaire. — Relations apocryphes. — Les *Acta Victoris Mauri*. — Les *Acta Naboris et Felicis*. — Relations entièrement ou partiellement authentiques. — Les *Acta Maximiliani*. — Date et lieu du martyre. — Un conseil de revision. — Vérité historique de la scène. — Les *Acta Marcelli centurionis*. — Analyse du document. — Parties authentiques et parties suspectes. — La *Passio Cassiani*. — Récits édifiants. — La *Passio Fabii vexilliferi*. — Découverte de cette relation. — Circonstances du martyre de Fabius. — Caractères du récit. — Rivalité de Cartenna et de Caesarea pour la possession des reliques. — Personnalité de l'auteur. — La *Passio Tipasii veterani*. — Histoire de Tipasius. — Erreurs historiques. — Date du martyre. — Récits légendaires et procès-verbaux authentiques. — Comment s'est formée la relation.

Une première série, très curieuse et originale, comprend les procès-verbaux d'interrogatoire et les récits qui se rapportent aux soldats martyrs. Comme nous l'avons déjà fait remarquer, rien ne prouve que l'armée d'Afrique, en ces temps-là, ait été soit décimée par une persécution, soit même épurée en vertu d'un édit impérial, comme le furent sans doute les armées d'Orient[1]. Le seul fait certain, c'est que l'on instruisit alors, en Numidie et en Maurétanie, le procès de plusieurs officiers ou soldats chrétiens, traduits devant les tribunaux militaires pour refus de service. Nous avons montré aussi l'invraisemblance des traditions qui supposent de nouvelles poursuites dans l'armée en 303-304, pendant la persécution générale. Selon toute apparence, les divers soldats ou officiers chrétiens qui furent exécu-

1) Eusèbe, *Hist. Eccles.*, VIII, 4, 3; *Chron. ad ann.* 298.

tés en Afrique sous Dioclétien et Maximien, ont été arrêtés pour des actes isolés d'indiscipline, et tous entre 295 et 299. Nous essaierons de préciser cette question de date à propos des divers documents.

Avant d'étudier les relations originales, mentionnons deux récits très suspects qui se rattachent indirectement à l'Afrique chrétienne. Le Martyrologe Hiéronymien place à Milan, le 14 mai, le martyre de Victor, de Nabor et de Felix[1]. Les deux derniers, suivant une autre tradition, auraient succombé en Afrique[2]. On doit peut-être les identifier avec deux martyrs qui sont nommés ensemble dans une inscription africaine, trouvée à l'ouest de Sétif[3]. Quant à Victor, il peut figurer aussi dans des documents épigraphiques du pays ; mais ce nom était si répandu que toute identification serait téméraire. Quoi qu'il en soit, ces trois soldats, martyrisés par ordre de Maximien, étaient d'origine maure ; et ils paraissent avoir été honorés en Afrique, comme ils l'étaient à Milan dès le temps de saint Ambroise[4]. Les relations qui les concernent sont de très basse époque, et ont été rédigées sûrement dans le nord de l'Italie.

D'après les *Acta Victoris Mauri*[5], l'empereur Maximien, alors à Milan, fit venir un jour le vétéran Victor le Maure. Après l'interrogatoire traditionnel, le soldat fut emprisonné, et resta plusieurs jours sans boire ni manger. Puis il fut encore interrogé et torturé à plusieurs reprises, par ordre de l'empereur et de son conseiller Anullinus, qu'on ne s'attendait pas à rencontrer si loin de Carthage. On versa du plomb fondu sur les membres du patient, sans qu'il parût d'ailleurs s'en apercevoir. Maximien le fit enfin décapiter hors de la ville. Contre les outrages des bourreaux, le corps du martyr fut protégé par des bêtes féroces. Le rédacteur de ces prétendus *Acta*, craignant sans doute d'être pris en flagrant délit de faux, a essayé de donner le change par une déposition romanesque : « Moi, dit-il pompeusement, moi, Maximien, notaire de l'empereur Maximien, chrétien dès mon enfance, malgré le serment fait aux païens, j'ai écrit ceci, la nuit, à la lampe, dans l'hippodrome du cirque, autant que j'ai

1) *Martyr. Hieronym.*, II id. mai. — Pour Nabor et Felix, cf. *ibid.*, IIII id. iul.

2) *Ibid.*, VI id. iul. : « In Africa scor. Ianuari, Marini, Naboris et Felicis, decollatorum quorum gesta habentur ; corpora vero eorum mulier quaedam religiosa postea transtulit Mediolano. » Le dernier membre de phrase est évidemment une addition postérieure.

3) *C. I. L.*, VIII, 20573.

4) Ambroise, *In Luc. Evang.*, 7 ; *Epist.* 54 ; Paulin, *Ambrosii vita*, 6.

5) *Acta Sanctorum*, mai., t. II, p. 288 (8 mai). — Cf. Tillemont, *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique*, t. V, p. 267 et 690.

pu le retenir de mémoire, car j'y assistais; et j'ai demandé, à quiconque trouverait cet écrit, de le remettre à un chrétien. Tout cela, moi, Maximien, je l'ai vu de mes yeux; j'en atteste Dieu et la sainte Trinité[1] ». Malgré ses belles protestations, le pauvre notaire n'a pas réussi à éblouir la postérité; apparemment, il avait oublié d'allumer sa lampe. On s'est demandé cependant s'il n'avait pas connu des fragments d'un procès-verbal authentique[2].

Les *Acta Naboris et Felicis* sont étroitement apparentés aux *Acta Victoris Mauri*, que même ils copient à l'occasion[3]. Ils ne sont ni moins invraisemblables, ni moins médiocres ; ils semblent reproduire, en les fondant, diverses légendes de Milan et de Lodi. D'après ce récit, Nabor et Felix, soldats maures au service de Maximien, furent arrêtés à Milan sur l'ordre de cet empereur. On les aurait laissés douze jours sans nourriture ; puis ils auraient été torturés par l'inévitable Anullinus, et auraient échappé miraculeusement à toute sorte de supplices. Enfin, ils auraient été conduits à Lodi, pour y périr sous la hache des licteurs. Une noble dame, plus tard sainte Savine, aurait ramené leurs corps à Milan, et aurait expiré en priant sur leurs tombes[4]. Ces légendes bizarres, où se mêlent les inventions populaires, les erreurs de fait et les emprunts à d'autres récits, n'intéressent guère que l'hagiographie italienne du moyen âge[5].

Si nous écartons ces apocryphes, nous restons en présence de cinq relations entièrement ou partiellement authentiques : d'abord, trois procès-verbaux ou courtes notices, les *Acta Maximiliani*, les *Acta Marcelli*, la *Passio Cassiani* : puis deux relations beaucoup plus développées, qui ont été récemment découvertes, la *Passio Fabii vexilliferi*, et la *Passio Tipasii veterani*.

Dès les premiers mots des *Acta Maximiliani*, on se sent sur le terrain solide de l'histoire[6]. L'en-tête du document indique la date et le lieu de la scène : « sous le consulat de Tuscus et d'Anulinus, le 4 des ides de mars », c'est-à-dire le 12 mars 295, « à Theveste, sur le forum »[7]. Quoi qu'on en ait dit[8], il n'y a aucune raison de douter que la scène se soit passée à Theveste ; car cette

1) *Acta Sanctorum*, mai., t. II, p. 288.

2) Le Blant, *Les Actes des martyrs*, dans les *Mém. de l'Acad. des Inscript.*, t. XXX, 2e partie, p. 71.

3) *Acta Sanctorum*, iul., t. III, p. 290 et 292 (12 juillet). — Pour cette date, qui est d'ailleurs douteuse, cf. *Martyr. Hieronym.*, IIII id. iul.

4) *Acta Sanctorum*, iul., t. III, p. 280.

5) Cf. Tillemont, *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique*, t. V, p. 267 et 691.

6) *Acta Maximiliani*, dans les *Acta martyrum* de Ruinart, ed. de 1713, p. 300-302.

7) *Acta Maximiliani*, 1.

8) Allard, *La persécution de Dioclétien*, t. I, p. 102, n. 3.

ville, au temps de Dioclétien, dépendait civilement du proconsul. Le forum de Theveste, qui est mentionné dans une inscription [1], était situé dans le quartier occidental de la Tebessa moderne ; et il en subsistait quelques ruines il y a cinquante ans [2]. De même, la date du martyre ne semble pas pouvoir être contestée [3]. Elle est antérieure de huit ans à la grande persécution de Dioclétien ; et, en effet, le document ne contient pas la moindre allusion à des poursuites contre les chrétiens. Il s'agit simplement d'un conscrit condamné à mort, comme le spécifie la sentence du magistrat, « pour indiscipline, pour refus de service militaire [4] ».

Voici les faits. Le proconsul Dion est venu à Theveste pour le recrutement. Un certain Pompeianus, sans doute avocat du fisc, lui présente Fabius Victor et son fils Maximilianus « conscrit bon pour le service [5] ». Ce Fabius Victor était un *temonarius*, probablement un agent du fisc, chargé de percevoir la taxe due par les *possessores* pour l'exemption des prestations militaires. Il paraît avoir été sous les ordres de Valerianus Quintianus, *praepositus Caesariensis* ou agent impérial [6], et aussi de Pompeianus, avocat du fisc ; ce qui expliquerait ici l'intervention de ces deux personnages. Victor était sans doute un ancien soldat, un vétéran ; comme tel, il devait présenter lui-même son fils pour le service militaire.

Le conscrit est donc amené devant le proconsul, qui veut le faire enrôler suivant les règles ordinaires. Mais Maximilianus refuse obstinément de servir, sous prétexte qu'il est chrétien et ne peut porter les armes [7]. Après avoir usé en vain de tous les arguments, le magistrat prononce la sentence capitale. Maximilianus accepte gaiement son sort ; il est exécuté à l'âge de « 21 ans, 3 mois et 18 jours. » Une dame, nommée Pompeiana,

1) *C. I. L.*, VIII, 1858.

2) Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, t. I, p. 129.

3) Sur le proconsulat de Cassius Dio, qui condamna Maximilianus, cf. Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. II, p. 4.

4) *Acta Maximiliani*, 3.

5) *Ibid.*, 1. — Il faut lire évidemment *cum bono tirone*.

6) On a proposé récemment de traduire *praepositus Caesariensis* par « *praepositus* de Caesarea », et l'on en a conclu que Valerianus Quintianus était fonctionnaire à l'autre bout de l'Afrique, à Caesarea de Maurétanie. L'hypothèse serait moins invraisemblable, si l'on avait au moins placé ce fonctionnaire dans la ville numide du même nom, Caesarea ou Caesaria, que mentionnent des documents africains (*Acta Munati Felicis*, p. 188 Ziwsa ; *Notitia episcoporum* ann. 484, *Numid.*, 47). Nous croyons, d'ailleurs, qu'on doit s'en tenir à l'interprétation traditionnelle, et que *praepositus Caesariensis* signifie *praepositus impérial*, agent de l'empereur (Cf. *Bull. des Antiquaires de France*, 1903, p. 173). Un *praepositus Caesariensis*, du nom de Valerius Quintianus, figure dans les *Acta Mammarii* ; c'est peut-être le même personnage (Cf. Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. II, p. 347).

7) *Acta Maximiliani*, 1-2.

obtient qu'on lui remette le corps du martyr ; elle l'emporte dans sa litière, et le conduit jusqu'à Carthage, où elle l'ensevelit près du tombeau de Cyprien. Quelques jours plus tard, elle meurt elle-même, et est déposée au même endroit[1].

Tel est, en quelques mots, le contenu des *Acta Maximiliani*. Publié pour la première fois à Oxford en 1680 d'après un *Codex Sarensis*, reproduit ensuite par Mabillon dans ses *Analecta*[2], revisé enfin par Ruinart sur un manuscrit du Mont Saint-Michel[3], ce document compte parmi les plus précieux et les plus authentiques de la littérature martyrologique. Il est tiré évidemment des Archives proconsulaires de Carthage; et, sauf de très légères altérations dans les premières lignes, il s'est conservé intact, sans additions ni lacunes.

Aussi toute la scène est-elle d'une vérité frappante. Comme la plupart des magistrats païens que nous avons déjà vus à l'œuvre, le proconsul Dion n'a rien du bourreau légendaire. Il est venu simplement présider un conseil de revision ; et, devant la révolte d'un conscrit, il s'étonne, tout comme s'étonnerait de nos jours le président d'un conseil du même genre. Il croit d'abord à un caprice, à une forfanterie de jeune homme, et il prie le père d'intervenir. Puis il engage le conscrit à réfléchir aux conséquences. Il lui oppose même un argument sans réplique. Maximilianus vient de déclarer, non sans jouer sur les mots : « Je suis de service auprès de mon Dieu ; je ne puis servir le monde. Je l'ai déjà dit : je suis chrétien. » A quoi le proconsul répond fort à propos : « Dans l'entourage sacré de nos seigneurs Dioclétien et Maximien, Constance et Maximien (Galère), il y a des soldats chrétiens, et ils servent. » Maximilianus ne peut le nier : « Ils savent, dit-il, ce qu'ils ont à faire. Moi, je suis chrétien, et je ne puis faire le mal. » — « Ceux qui servent, quel mal font-ils ? » — « Tu sais ce qu'ils font[4] ». — Assurément, ce n'est pas le conscrit qui a raison ; et son évêque même lui aurait donné tort. Ni les assistants ni le principal intéressé n'ont pu accuser le magistrat, lorsque sans passion, en désespoir de cause, il prononça la sentence légale[5].

L'attitude du conscrit n'en paraît pas moins très logique, si l'on accepte sa conception étroite, mais très évangélique, du devoir chrétien. Sincèrement, il croit le service militaire incompatible avec sa foi. Il constate le fait, sans se fâcher ni injurier

1) *Acta Maximiliani*, 3.
2) Mabillon, *Analecta*, t. IV, p. 566.
3) Ruinart, *Acta martyrum sincera*, ed. de 1713, p. 300.
4) *Acta Maximiliani*, 2.
5) *Ibid.*, 3.

personne, sans crier à la persécution. Les réponses sont d'une simplicité admirable ; elles se résument toutes en ces deux mots : « Je suis chrétien, donc je ne puis être soldat. » Il sait ce qui l'attend, et n'en témoigne ni colère ni surprise. A la sentence du proconsul, il répond par le traditionnel « Grâces à Dieu! » En se rendant au lieu du supplice, il adresse quelques mots d'exhortation aux fidèles, qu'il engage à suivre son exemple. Puis il se tourne gaiement vers son père et le prie de donner au bourreau l'habit neuf qu'il devait porter au service ; il compte d'ailleurs que son père le rejoindra bientôt. — Et ce fut tout. Le conscrit dut regretter d'être forcé de désobéir, comme le proconsul dut regretter le bon soldat qu'il perdait.

La figure même du père est fort touchante. Le brave homme hésite entre son devoir de vieux soldat et son respect pour l'héroïque décision du conscrit. Conformément à la loi, il a amené lui-même son fils au bureau de recrutement ; il lui a même fait préparer, pour le service, un habit neuf. Mais il ne va pas plus loin ; il laisse le jeune chrétien régler sa conduite. Comme le proconsul l'engage à intervenir, Victor répond simplement : « Il sait bien, par lui-même, ce qu'il a à faire »[1]. Victor écoute sans rien dire tout l'interrogatoire et la sentence. Il accompagne son fils jusqu'au bout ; puis il « revient dans sa maison avec une grande joie, rendant grâces à Dieu pour le présent qu'il lui envoie, prêt lui-même à suivre bientôt son fils[2] ». Qu'il ait ou non été martyrisé[3], ce père est aussi, à sa façon, un héros.

Pour l'étude des institutions militaires de l'Empire romain, les *Acta Maximiliani* sont un document de premier ordre, le seul qui nous fasse assister à une séance d'un conseil de revision[4]. La scène est merveilleuse de vie ; et tous les termes employés, d'une précision technique. Maximilianus vient d'être reconnu bon pour le service (*probabilis*) ; il doit maintenant passer sous la toise (*incumetur*). Suivant l'usage, le proconsul lui demande son nom, puis ordonne de lui faire prendre la position (*apta illum*). « Le proconsul Dion dit : Qu'on le mesure à la toise. — Quand on l'eut mesuré, l'*Officium* déclara : Il a cinq pieds, dix pouces. — Dion dit à l'*Officium* : Qu'on le marque (*signetur*)[5] ». On veut

1) *Acta Maximiliani*, 2.
2) *Ibid.*, 3.
3) Des derniers mots des *Acta Maximiliani*, il semble bien résulter que Fabius Victor a été martyrisé lui aussi, sans doute pendant la persécution de Dioclétien; mais nous ne savons rien de plus sur lui. On a proposé récemment de l'identifier avec le Fabius Vexillifer de Caesarea; nous avons montré l'invraisemblance de cette hypothèse. Cf. *Bull. des Antiquaires de France*, 1903, p. 173-176.
4) Cf. Cagnat, article *Dilectus*, dans le *Dict. des Antiquités* de Saglio, t. II, p. 219.
5) *Acta Maximiliani*, 1.

passer au cou du conscrit le *signaculum militiae*, une bulle de plomb qui constatait le serment militaire (*sacramentum militiae*). Mais Maximilianus se débat : « Alors, Dion à Maximilianus : Sois soldat, et reçois le *signaculum*. — L'autre répondit : Je n'accepte pas le *signaculum*. J'ai déjà le *signum* du Christ mon Dieu. » De nouveau, le proconsul se tourne vers l'*Officium* : « Qu'on le marque. » — « Je n'accepte pas le *signaculum* du monde ; et si on me l'attache, je le romps ; car il ne compte pas. Je suis chrétien ; il ne m'est pas permis de porter du plomb au cou, après le *signum* salutaire de mon seigneur Jésus Christ, fils du Dieu vivant, que tu ignores, mais qui a souffert pour notre salut...[1] ». — Ces réponses de Maximilianus nous renseignent en même temps sur un usage païen et sur une pratique des chrétiens de ce temps-là. Les soldats portaient au cou une bulle de plomb qui constatait leur serment et leur identité (*signaculum militiæ*). Les chrétiens portaient de même une médaille de dévotion avec une représentation du Christ ou un symbole (*signum Christi*)[2]. Aussi instructifs pour l'archéologue que pour l'historien des institutions militaires, les *Acta Maximiliani* trouvent un commentaire inattendu jusque dans les vitrines de nos musées.

Les *Acta Marcelli* sont loin de présenter le même intérêt[3]. Il s'agit cette fois d'un scandale public, causé par un officier. La scène se passe dans un pays où nous n'avions pas jusqu'ici rencontré de chrétiens : à Tingi (Tanger), capitale de la Maurétanie Tingitane. On y célébrait l'anniversaire de l'empereur Maximien, le 12 des calendes d'août. Ce n'étaient partout que banquets et sacrifices. Tout à coup, Marcellus, un des centurions de la *legio Trajana*, jeta son ceinturon devant les enseignes de la légion, en s'écriant : « Je sers Jésus Christ, roi éternel. » Puis il jeta également ses armes et son bâton de commandement : « Désormais, aurait-il ajouté, je cesse de servir vos empereurs, je dédaigne d'adorer vos dieux de pierre et de bois, qui sont des idoles sourdes et muettes. Si telle est la condition des soldats, qu'ils sont forcés de sacrifier aux dieux et aux empereurs, eh bien ! je jette mon bâton et mon ceinturon, je renonce aux enseignes, et je refuse de servir[4] ». Peut-être le narrateur a-t-il un peu brodé sur le thème ; mais, à lui seul, le geste de l'officier était assez éloquent.

1) *Acta Maximiliani*, 2.
2) Cf. Rostovtsew et Prou, *Catalogue des plombs de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1900, p. 20.
3) *Acta Marcelli*, dans les *Acta martyrum* de Ruinart, ed. de 1713, p. 302.
4) *Acta Marcelli*, 1.

On juge du scandale, surtout en ce jour de fête, à l'anniversaire de l'empereur. Dès que les soldats furent revenus de leur surprise, Marcellus fut arrêté, conduit au commandant de la légion, et emprisonné. Après les fêtes, il fut traduit devant Anastasius Fortunatus, gouverneur de Tingitane, et soumis à un interrogatoire. Le gouverneur décida d'en référer aux empereurs, et renvoya l'affaire à Aurelius Agricolanus, vicaire des préfets du prétoire[1]. Trois mois plus tard, le 3 des calendes de novembre, Marcellus comparut, à Tingi encore, devant Agricolanus. A cette audience, on lut le rapport de Fortunatus; l'inculpé en reconnut l'exactitude, et maintint ses déclarations[2]. Il fut condamné à mort, et exécuté le même jour[3].

La relation place à Tingi la scène de révolte et les deux interrogatoires[4]. Suivant une tradition espagnole, en 1493, sous Ferdinand le Catholique, les restes de Marcellus furent transportés de Tanger dans la ville de Léon[5] : peut-être par suite d'un jeu de mots sur le nom latin de cette ville *(Legio)* et sur le nom de la *Legio Trajana* où avait servi le martyr. Quant à la date de l'exécution, on ne peut la déterminer exactement. D'après les *Acta*, le scandale s'est produit le 12 des calendes d'août, c'est-à-dire un 21 juillet ; le second interrogatoire, suivi de la condamnation et de la mort, a eu lieu le 3 des calendes de novembre, soit le 30 octobre[6]. Mais le document ne contient aucune indication sur l'année. On met généralement le martyre en 298, parce que c'est le moment des plus nombreuses poursuites dans les armées d'Orient. On peut accepter provisoirement cette date, à la condition de ne pas oublier qu'elle reste hypothétique. La seule chose certaine, c'est que Marcellus a succombé le 30 octobre, plusieurs années avant la persécution de Dioclétien.

Malgré leur brièveté, les *Acta Marcelli* sont assez complexes. On y distingue trois documents divers, encadrés dans un récit : 1° le procès-verbal du premier interrogatoire, devant le gouverneur Fortunatus, vers la fin de juillet[7]; 2° le rapport de ce gouverneur, sous forme d'une lettre à Agricolanus[8]; 3° le second interrogatoire, devant le vicaire des préfets du prétoire, et la sentence de mort, le 30 octobre[9]. — La première pièce est appelée expressément *Acta Praesidis* ou *Praesidialia*[10]; la seconde

1) *Acta Marcelli*, 2.
2) *Ibid.*, 3-4.
3) *Ibid.*, 5.
4) *Ibid.*, 1-3.
5) Ruinart, *Acta martyrum*, p. 302.
6) *Acta Marcelli*, 3.
7) *Ibid.*, 2.
8) *Ibid.*, 3.
9) *Ibid.*, 4-5.
10) *Ibid.*, 4 et 5.

est qualifiée d'*epistula*[1]; la troisième est un procès-verbal, dressé probablement par le greffier Cassianus[2]. Le rédacteur s'est contenté de mettre bout à bout les trois documents, en les faisant précéder d'un préambule sur la scène de révolte[3], et en les faisant suivre de trois phrases sur le martyre[4].

Quand on les décompose ainsi en leurs éléments, on s'explique la physionomie des *Acta Marcelli*. Toutes les parties n'y sont point de même valeur. Les deux procès-verbaux et le rapport du gouverneur paraissent authentiques; on y relève seulement de légères altérations du texte, qui sont le fait des copistes. Mais ce qui appartient en propre au rédacteur, c'est-à-dire le début et la fin de la relation, est de qualité moindre. Il n'est même pas impossible qu'ici le texte soit un peu interpolé. Le petit discours prêté à Marcellus devant les enseignes, sonne assez faux[5]. A la fin, la sentence du juge n'est pas rédigée dans les formes ordinaires Après sa condamnation, au lieu de répondre suivant l'usage : « Grâces à Dieu! », le martyr aurait dit à Agricolanus : « Dieu te bénisse! », ou, d'après une autre version : « Dieu te maudisse! »[6]. Et même, certains faits cités par le rédacteur nous semblent suspects. Il est le seul qui fasse venir à Tingi cette *legio Trajana*, ordinairement cantonnée à Alexandrie[7]. Ce qui est surtout caractéristique, c'est que les titres du gouverneur de Tingitane, exacts dans les procès-verbaux, sont défigurés dans le récit[8]. Une conclusion paraît s'imposer : l'ensemble de la relation peut dater du IVe siècle, mais, seuls, les documents insérés dans le récit sont de première main.

Et encore, ces documents, dans l'état où ils nous sont parvenus, ne satisfont pas entièrement le lecteur. On ne voit pas nettement la raison d'être de ces deux interrogatoires distincts, tous deux dans la ville de Tingi, mais devant deux magistrats différents, à trois mois de distance. Puis, que vient faire ici ce vicaire des préfets du prétoire? Ce ne peut être un vicaire d'Afrique, puisque la Tingitane était alors rattachée au diocèse d'Espagne. Donc, ce serait un vicaire d'Espagne, et l'on aurait attendu son arrivée pour lui soumettre le cas de Marcellus. Autre anomalie : le gouverneur de Tingitane avait déclaré qu'il en référerait aux empereurs[9]; et cependant, lors du second interrogatoire, aucune

1) *Acta Marcelli*, 3
2) *Passio Cassiani*, 1.
3) *Acta Marcelli*, 1-2.
4) *Ibid.*, 5.
5) *Ibid.*, 1.
6) *Ibid.*, 5.
7) Cagnat, *Armée romaine d'Afrique*, p. 736.
8) Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. II, p. 365.
9) *Acta Marcelli*, 2.

allusion n'est faite à une réponse impériale. Faut-il supposer que le vicaire d'Espagne ait été délégué spécialement par les empereurs? — Il y a, dans cette compilation, de l'incohérence et des obscurités : la cause en est sans doute dans la sécheresse du récit et dans les altérations du texte.

La *Passio Cassiani*, publiée par Ruinart d'après un manuscrit unique[1], est également altérée en beaucoup d'endroits. A vrai dire, cette *Passio* n'est qu'un appendice aux *Acta Marcelli*; elle s'y rattache par les circonstances du récit, par les noms de plusieurs personnages, et par des allusions très claires; à coup sûr, elle est du même temps et de la même main. Mais, ici, le rédacteur n'a pu utiliser un procès-verbal officiel; il a dû s'en rapporter soit au récit d'un témoin, soit à une tradition encore récente. Sa courte relation n'en renferme pas moins des renseignements précis.

Cassianus est, comme Marcellus, un martyr de Tingi[2]. Il était attaché aux bureaux d'Agricolanus, le vicaire qui condamna Marcellus. Il remplissait les fonctions de greffier militaire à l'audience du 30 octobre. En notant les questions et les réponses pour dresser son procès-verbal, il fut frappé de l'attitude et du langage de l'accusé. Au moment où le juge prononça la sentence de mort, le greffier jeta brusquement à terre ses tablettes et son stylet. Ce fut un beau scandale. Les employés de l'*Officium* étaient frappés de stupeur, Marcellus souriait, tandis qu'Agricolanus se levait tout furieux et demandait des explications. « C'est que tu as rendu une sentence injuste », répliqua le greffier[3]. On ne lui permit pas d'en dire davantage. Aussitôt emprisonné, Cassianus comparut, un mois plus tard, dans la même salle et devant le même tribunal; il s'inspira des réponses de Marcellus, fut comme lui condamné et exécuté. C'était le 3 des nones de décembre[4], c'est-à-dire le 3 décembre, et la même année que Marcellus, sans doute en 298. Cassianus devint vite célèbre; déjà Prudence lui rendit hommage dans un de ses Hymnes, comme au grand martyr de Tingi[5].

Malgré leur valeur inégale, les trois documents que nous venons d'analyser, les *Acta Maximiliani*, les *Acta Marcelli*, la *Passio Cassiani*, ont plusieurs traits communs : la brièveté, l'ancienneté, la sécheresse, l'absence de toute prétention littéraire. Ce sont de simples procès-verbaux, ou de courtes notices qui en

1) *Passio Cassiani*, dans les *Acta martyrum* de Ruinart, ed. de 1713, p. 304.
2) *Passio Cassiani*, 1.
3) *Ibid.*, 1.
4) *Ibid.*, 2.
5) Prudence, *Peristephan.*, IV, 45.

tenaient lieu. Au contraire, les deux grandes relations dont s'est récemment enrichi le groupe, la *Passio Fabii vexilliferi* et la *Passio Tipasii veterani*, sont des récits édifiants, composés plus tard en Afrique par des clercs lettrés, désireux de faire valoir leur saint et leur propre éloquence. Depuis la fin du IIe siècle s'étaient développées parallèlement la littérature des *Actes* et celle des *Passions* : *Actes* des Scillitains, et *Passion* de Perpétue; *Actes* de Cyprien, et *Passion* de Montanus, etc. Mais ces diverses relations avaient également pour objet principal, presque unique, de conserver le souvenir des faits. Depuis le milieu du IVe siècle, la *Passion* devient un véritable genre littéraire, ou, du moins, à prétentions littéraires, qui annonce le pieux fatras du Moyen-Age. Heureusement, dans la plupart des récits africains de cette nouvelle période, c'est autour de faits précis et exacts, que l'auteur déclame et enfle son style. De là vient que ces relations sont à la fois très curieuses à consulter, et souvent insupportables à lire. C'est justement le cas de la première des deux *Passions* qui nous restent à étudier.

Il y a quinze ans, Fabius le *Vexillifer*, martyr à Caesarea de Maurétanie le 31 juillet, n'était encore qu'un nom, perdu avec tant d'autres dans le calendrier romain. Les circonstances de sa mort et sa légende étaient connues seulement par une petite notice du Martyrologe d'Adon, qui semblait résumer une relation[1]. Un manuscrit qui contenait cette relation fut signalé aux anciens Bollandistes ; mais ils le dédaignèrent, et crurent y voir une simple amplification du récit d'Adon[2]. Les modernes Bollandistes ont été plus avisés; ils ont retrouvé le document sur quatre manuscrits de Paris[3], et ils l'ont publié intégralement[4].

Fabius était un officier romain, en garnison à Caesarea. Un jour de grande fête, dans un cortège où figuraient le gouverneur de Césarienne et les membres de l'assemblée provinciale, il refusa de jouer son rôle, et notamment de porter une enseigne[5]. Emprisonné quelques jours, puis soumis à deux interrogatoires, il confessa vaillamment sa foi, fut condamné à mort et décapité[6]. Après l'exécution, le gouverneur se préoccupa de soustraire le corps à la piété des fidèles : il craignait, dit-il, « de paraître avoir fait un martyr pour les chrétiens »[7]. Il ordonna d'abord de laisser le cadavre sans sépulture, et le fit garder ainsi pendant

1) Adon, *Martyrol.*, prid. Kal. aug.
2) *Acta Sanctorum*, iul., t. VII, p. 179-180.
3) *Cod. Paris.*, Fonds latin, n. 5306; 5323; 17002; *Nouv. acquis.*, n. 2180.
4) *Passio Fabii Vexilliferi*, dans les *Analecta Bollandiana*, t. IX, 1890, p. 123-134.
5) *Passio Fabii*, 4.
6) *Ibid.*, 5-8.
7) *Ibid.*, 9.

trois jours[1]. Puis il le fit jeter en pleine mer : d'un côté, la tête, et, bien loin de là, le tronc et les membres, enfermés dans un filet[2]. Malgré le filet et la distance, la tête se souda miraculeusement au cou ; et le corps, ainsi reconstitué, fut poussé par les courants sur la côte de Cartenna, où il fut enseveli pieusement par les fidèles[3].

Le martyre a eu lieu certainement à Caesarea, capitale de la Maurétanie Césarienne. Là-dessus, le témoignage du chroniqueur est formel, et d'autant plus décisif que ce chroniqueur était du pays[4]. Pour le jour de la mort, nous n'avons aucune raison de ne pas accepter l'indication qui figure dans le titre de la relation : la veille des calendes d'août, soit le 31 juillet. Cette date, qui a été adoptée par les martyrologes, paraît se référer au calendrier local de Caesarea.

Quant à l'année, il n'est guère possible aujourd'hui de la déterminer sûrement. A notre avis, l'on ne doit tenir aucun compte de l'assertion absurde du chroniqueur, suivant qui l'empereur Galère aurait envoyé à ses collègues l'ordre de faire sacrifier Fabius[5]. On a invoqué cette phrase pour placer le martyre en 304. Elle prouve simplement que le narrateur ignorait la date véritable; inconsciemment, il rattachait la légende de Fabius à la persécution de Dioclétien. Or, l'officier de Caesarea n'a pas été condamné en vertu d'un édit analogue à celui de 304 ; il l'a été pour indiscipline. Plus dignes de foi sont peut-être deux autres indications chronologiques, qui nous ont été conservées l'une dans le texte de la relation, l'autre dans le titre. D'après le rédacteur, la révolte de Fabius a eu lieu sous la tétrarchie des deux Augustes Dioclétien et Maximien, des deux Césars Constance et Galère[6]; c'est-à-dire, entre 292 et 305. D'après le titre, Fabius a été martyrisé « sous le consulat de Dioclétien et de Maximien. » Pendant la tétrarchie, ces deux empereurs ont exercé simultanément le consulat à quatre reprises : en 293, en 299, en 303 et 304. Nous croyons qu'il faut écarter les années 303 et 304 ; car rien n'autorise à croire que l'affaire de Fabius soit contemporaine de la persécution générale. Écartons de même l'année 293 ; car les poursuites contre les soldats ne paraissent pas avoir commencé avant 295. Reste donc une seule date vraisemblable : on est amené, sinon à conclure, du moins à supposer que Fabius a été martyrisé, à Caesarea, le 31 juillet 299.

1) *Passio Fabii*, 8.
2) *Ibid.*, 9.
3) *Ibid.*, 10.
4) *Ibid.*, 10-11.
5) *Ibid.*, 2.
6) *Ibid.*, 2.

La *Passio Fabii* est un chef-d'œuvre d'emphase et de mauvais goût. Bien que l'auteur affecte une modestie de commande [1], il a des prétentions au beau style. Tout lui est prétexte à amplifications et à déclamations : et les faits qu'il rapporte, et ses hypothèses ; et ce que disent ses personnages, et ce qu'ils ne disent pas ; et les miracles, et les incidents les plus naturels. Il s'est proposé d'illustrer une légende locale et de soutenir les droits de son Eglise ; il se bat les flancs, pour élever le ton à la hauteur d'un si grand sujet. Il démontre solennellement l'utilité des récits édifiants [2], et disserte sur la persécution sans rien nous apprendre [3]. Fabius ne se décide à repousser l'enseigne, qu'après un long monologue [4] ; et il croirait le scandale moins méritoire, s'il ne l'expliquait aux assistants [5]. L'interrogatoire, comme dans une tragédie, est remplacé par deux discours du juge et du prévenu [6]. Mais le chroniqueur est encore plus bavard que ses héros : tour à tour, il apostrophe le diable [7], le gouverneur [8], la mer [9], la ville de Caesarea [10].

Et le style vaut la pensée. C'est un mélange extraordinaire de barbarie et de préciosité, de vulgarités et d'antithèses, d'obscurités et de descriptions oiseuses, d'épithètes rares et de platitudes. Avec cela, malgré tout, une certaine entente de l'art d'écrire, le sens du relief, de l'effet réaliste, et du pittoresque. Au fond, l'instrument paraîtrait moins mauvais, s'il était au service d'un esprit moins médiocre. L'auteur de la *Passio Fabii* devait connaître et admirer Tertullien ; mais il l'imite en barbare prétentieux, à peu près comme à Carthage, vers ce temps-là, Martianus Capella imitait Apulée.

De ce fatras se détachent quelques faits intéressants. Bien que le chroniqueur ne se réfère nulle part à un document antérieur, bien qu'il ne cite aucun fragment d'*Acta* ou de procès-verbal, on ne peut douter qu'il ait été assez bien renseigné. Ses indications peu nombreuses, mais précises, et la place que tient dans son récit la légende locale, tout permet de supposer qu'il a simplement amplifié une petite notice insérée dans le calendrier de son Eglise, en la complétant peut-être par des emprunts aux traditions maurétaniennes. Par exemple, il donne au gouverneur son titre exact de *praeses* [11]. Il sait que Fabius était un officier d'élite, encore jeune, d'une grande et riche famille [12]. Il sait encore que

1) *Passio Fabii*, 1.
2) *Ibid.*, 1.
3) *Ibid.*, 2.
4) *Ibid.*, 3.
5) *Ibid.*, 4.
6) *Ibid.*, 6.
7) *Ibid.*, 5.
8) *Ibid.*, 8.
9) *Ibid.*, 10.
10) *Ibid.*, 11.
11) *Ibid.*, 4-6.
12) *Ibid.*, 2 et 3.

le scandale s'est produit au moment où s'organisait une procession, pendant les fêtes que célébrait en l'honneur des empereurs l'assemblée provinciale de Césarienne; et, à ce propos, il décrit en traits exacts, souvent heureux, ce cortège de députés, de magistrats, de prêtres en robes de pourpre, de licteurs et de statues [1]. Cet épisode pittoresque a même une réelle valeur historique [2]. Le chroniqueur n'a pas inventé ces faits, et il a eu l'esprit de ne les point défigurer.

Ce qu'il a écrit de meilleur, c'est sa dernière page, où il avait quelque chose à dire. Fabius ayant été martyrisé a Caesarea et enseveli à Cartenna, les deux villes se disputaient les reliques [3]. Notre chroniqueur se fait le champion de Cartenna; et c'est probablement pour défendre les droits de cette Eglise qu'il a écrit sa relation. Au cours de son plaidoyer, son style s'anime, même ses antithèses : « Voici, dit-il, que le peuple de Caesarea s'enflamme dans sa ferveur de dévotion; poussé par un zèle religieux, il proteste contre le présent qui nous a été fait; il réclame ce corps enseveli, que, chez lui, l'ennemi de la foi avait condamné à rester sans sépulture. La pieuse revendication est soutenue de part et d'autre aussi vivement; chaque parti fait valoir ses titres sacrés; sous le couvert de la piété, une querelle s'engage. — Rendez-nous, disent-ils, notre martyr... — Eh bien! Caesarea, si tu le veux, intente un procès aux flots. Accuse la piété de la mer, la fidélité des ondes; poursuis ton voleur, le vaste abîme. Mais pourras-tu accuser le Seigneur, qui m'a donné ce corps intact?... » [4]. Malgré sa redondance maladive, notre homme devient presque éloquent. Son grand défaut, dans le reste de la relation, a été de vouloir délayer en quinze pages les données précises qui auraient tenu en quinze lignes.

La fin de l'opuscule nous fournit un renseignement intéressant sur la personnalité de l'auteur. Il était certainement de Cartenna (Ténès), en Maurétanie; à plusieurs reprises, il soutient les revendications de son Eglise avec une âpreté singulière; il considère le saint comme son compatriote [5]. On a proposé d'attribuer au même écrivain la *Passio Salsae*, dont nous parlerons plus loin [6]. Quoi qu'il en soit, la *Passio Fabii* ne saurait être confondue avec les récits apocryphes du moyen âge : elle est

1) *Passio Fabii*, 3-5.

2) Cf. Pallu de Lessert, *Nouvelles observations sur les assemblées provinciales et le culte provincial dans l'Afrique romaine*, Paris, 1891, p. 6-7.

3) *Passio Fabii*, 10-11.

4) *Ibid.*, 11.

5) *Ibid.*, 10-11.

6) Gsell, *Mélanges de l'Ecole de Rome*, t. XIV, 1894, p. 308.

entièrement africaine, et même assez ancienne. Elle contient sûrement un fond de vérité historique. Elle a été composée en un temps où se conservait exact le souvenir des circonstances du martyre, et où cependant les légendes commençaient à embellir la réalité. Elle ne peut être ni beaucoup antérieure à la fin du IVe siècle, ni postérieure à l'invasion vandale : elle serait donc à peu près contemporaine d'Augustin.

Du même temps date probablement la *Passio Tipasii veterani*[1]. Mais cette relation est très supérieure à la précédente : comme œuvre littéraire, parce qu'elle est plus variée et plus vivante; comme document historique, parce qu'elle contient beaucoup plus de faits et reproduit même des fragments d'*Acta*.

Le vétéran Tipasius était complètement inconnu avant la découverte de la *Passio* qui le concerne, et qui a été publiée naguère par les Bollandistes d'après un manuscrit de Paris[2]. Tipasius n'en est pas moins un martyr authentique, comme le prouve encore une inscription trouvée depuis à Oppidum Novum, où il figure avec d'autres martyrs honorés en Maurétanie[3].

Voici ce que nous apprend la relation. Le vétéran Tipasius, après avoir obtenu un congé en règle, menait en Maurétanie une vie ascétique. Lors de l'expédition de l'empereur Maximien contre les Maures, il fut rappelé sous les drapeaux, comme les autres vétérans. Il refusa de prendre part à un *donativum*, et se déclara soldat du Christ. L'empereur se fâcha. Mais, comme Tipasius lui prédisait une série de victoires dans les quarante jours, Maximien se contenta de le faire emprisonner, en attendant l'accomplissement des prophéties[4]. Le vieux soldat tenait ses renseignements de l'ange Gabriel; aussi, toutes ses prédictions se réalisèrent; félicité publiquement par l'empereur, il obtint un nouveau congé[5].

Il rentra chez lui, et y reprit son existence d'ascète. Il déposa dans sa maison ses armes et son ceinturon; dans un coin de son domaine, il se bâtit une cellule, où il demeura longtemps. Mais on vint l'y troubler encore. Si l'on devait en croire le chroniqueur, Dioclétien et Maximien, en lançant leurs édits de persécution générale, auraient rappelé au service tous les vétérans. Deux officiers vinrent chercher Tipasius dans sa cellule, lui firent emporter ses armes, et le conduisirent bon gré mal gré devant

1) *Passio Tipasii Veterani*, dans les *Analecta Bollandiana*, t. IX, 1890, p. 116-123.

2) *Cod. Paris. lat.*, n. 5306.

3) Gsell, *Bull. du Comité*, 1897, p. 573, n. 47.

4) *Passio Tipasii*, 2.

5) *Ibid.*, 3.

Claudius, gouverneur de Maurétanie Césarienne ou commandant des troupes de cette province [1].

Après un long interrogatoire, où il refusa catégoriquement de reprendre du service, et où même ses armes furent miraculeusement brisées [2], le vétéran fut emprisonné, puis emmené de ville en ville. Un jour, pendant une marche, l'écuyer du commandant tomba de cheval et roula écumant sur le sol, aux prises avec un démon. D'un signe de croix, Tipasius guérit le possédé, qui, dans un accès de reconnaissance, lui embrassa les genoux. Claudius conçut alors pour le vétéran chrétien une très vive admiration; désormais, il lui envoya les meilleurs morceaux de sa table; les pauvres en profitèrent [3].

Cependant, on murmurait dans l'armée contre la faiblesse du commandant, qui traitait ainsi un réfractaire. Doncius et Lucius, les deux officiers qui naguère avaient arrêté Tipasius, excitèrent une sorte d'émeute. Claudius dut céder. Il fit venir le vétéran, le soumit à un nouvel interrogatoire, et, sur son refus d'obéir, le condamna à mort. Tipasius fut conduit aussitôt hors de la ville, décapité, et enseveli au même endroit. Les fidèles se disputèrent les fragments de son bouclier, comme autant de reliques [4]. Une série de miracles vengèrent sa mort : fin subite et terrible des deux officiers persécuteurs; plus tard, abdication forcée et assassinat de l'ingrat Maximien [5].

Le lieu du martyre n'est pas mentionné dans la relation; mais il l'est dans le titre, où on lit *Ticabis*. C'est évidemment la ville de *Tigava*, en Maurétanie Césarienne. Elle est précisément voisine d'Oppidum Novum, d'où provient la liste de martyrs qui renferme le nom de Tipasius [6].

Le jour anniversaire nous est connu par le titre et par le texte de la *Passio* [7] : c'était le 3 des ides de janvier, autrement dit, le 11 janvier. Quant à l'année du martyre, on ne peut la déterminer sûrement. En tout cas, nous hésitons beaucoup à accepter la date de 304, qui a été admise jusqu'ici.

Si l'auteur de la *Passio* ne nous a pas indiqué clairement l'année du martyre, c'est qu'il l'ignorait lui-même; car il se pique d'exactitude. Il a des prétentions d'historien. Dans son préambule, il croit devoir énumérer les guerres qui ont marqué le milieu du règne de Dioclétien et Maximien : invasion et défaite du Perse Narseus ou Narsès (296-297) ; révoltes des Bagaudes en

1) *Passio Tipasii*, 4.
2) *Ibid.*, 5.
3) *Ibid.*, 6.
4) *Ibid.*, 7.
5) *Passio Tipasii*, 8.
6) Gsell, *Bull. du Comité*, 1897, p. 573, n. 47.
7) *Passio Tipasii*, 8.

Gaule (285-286), de Carausius en Bretagne (287-293), d'Achilleus en Egypte (291-296)[1]. Le chroniqueur place ces différentes guerres au temps des campagnes contre les Maures ; ce qui est exact en gros, ces campagnes s'étant succédé entre 289 et 298[2]. On relève pourtant quelques erreurs : la révolte des Bagaudes est un peu antérieure ; et Maximien est devenu Auguste en 286, non en 297, comme le veut le rédacteur[3]. A la fin du récit sont consignés d'autres faits historiques : abdication de Dioclétien et Maximien en 305 ; mort de Maximien en 310[4]. Pour la question qui nous occupe, il n'y a rien à tirer de ces mentions, sans rapport avec le martyre.

Plus intéressantes, mais encore incomplètes, sont les données sur l'Afrique. La *Passio* nous fournit des renseignements assez curieux sur les soulèvements des indigènes vers la fin du IIIe siècle, sur les *Quinquegentiani* de Kabylie, sur la campagne de Maximien en 297-298[5]. Si l'on s'en tient au texte actuel de la relation, c'est en ces années-là qu'auraient eu lieu le premier rappel de Tipasius et ses premiers démêlés avec les autorités militaires.

On place ordinairement en 304 le second rappel et le martyre[6]. On s'appuie pour cela sur une phrase du rédacteur, phrase qui équivaut à un aveu d'ignorance. Maximien, lit-on dans la *Passio*, « envoya en Afrique un édit, ordonnant de démolir les églises, de brûler les manuscrits de la loi divine, de faire sacrifier les évêques et les peuples, et de rappeler au service tous les vétérans »[7]. Ce soi-disant édit est sûrement apocryphe. Ne connaissant que la persécution générale de 303-304, l'auteur a voulu y rattacher le martyre de Tipasius ; mais il l'a fait avec une maladresse insigne. Il a confondu les divers édits impériaux ; et, pour les besoins de sa cause, il a inséré dans son faux édit une clause relative au rappel des vétérans. Cette clause, naturellement, n'est citée nulle part ailleurs ; elle eût été déplacée dans un édit de persécution. On ne saurait donc prendre au sérieux l'assertion du chroniqueur ; lui-même annule son témoignage en racontant plus loin que Tipasius fut arrêté simplement pour refus de service[8]. On ne peut rien tirer non plus de l'intervention de Claudius, le magistrat qui condamna le vétéran[9], et dont l'on

1) *Passio Tipasii*, 1 et 3.
2) Cf. Cagnat, *Armée romaine d'Afrique*, p. 59.
3) *Passio Tipasii*, 1.
4) *Ibid.*, 8.
5) *Ibid.*, 1-3.
6) *Analecta Bollandiana*, t. IX, 1890, p. 123 ; Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. II, p. 347.
7) *Passio Tipasii*, 4.
8) *Ibid.*, 4-5.
9) *Ibid.*, 5-8.

fait un gouverneur de Césarienne en 304 [1]. En effet, Claudius est connu seulement par notre relation : pour fixer la date de son gouvernement, il faut commencer par fixer celle du martyre.

En résumé, le soi-disant édit de Maximien est apocryphe, le rappel des vétérans n'a rien de commun avec la persécution générale, et nous n'avons plus aucune raison de mettre en 304 la mort de Tipasius. Comme les autres soldats-martyrs que nous connaissons, ce vétéran chrétien a dû succomber avant la persécution générale, entre 295 et 299. S'il avait été réellement congédié par Maximien en Sitifienne [2], ce congé serait de 297 ou 298, années de la campagne de Maximien; le second rappel pourrait alors se placer dans l'une des années suivantes, en 298 ou 299. — Mais, comme nous l'allons voir, la question peut se poser tout autrement. Si l'on écarte du récit les traditions légendaires, on est amené à penser que Tipasius a été rappelé une seule fois, et condamné peu après. Dès lors, rien n'empêche qu'il ait été martyrisé pendant l'expédition de Maximien, en 297 ou 298.

Il est à remarquer, en effet, que la *Passio Tipasii* est complexe et un peu incohérente. C'est une synthèse d'éléments très divers, dont la valeur est très inégale. On y distingue deux séries parallèles et symétriques de faits : double congé du vétéran, double période de vie ascétique, double rappel, double arrestation, double emprisonnement, etc. Or, d'après le caractère même des différentes parties du récit, l'une de ces séries a un fondement historique, l'autre est toute légendaire.

Parmi les légendes, rappelons d'abord l'intervention de l'ange Gabriel, qui, la nuit, apparaît au vétéran pour lui dévoiler l'avenir [3]. Presque aussi merveilleuse est la façon dont se réalisent les prédictions. L'empereur Maximien est à la chasse, avec sept cavaliers; devant lui, un onagre débouche d'un fourré ; les chasseurs poursuivent l'animal avec tant d'impétuosité, qu'ils tombent au milieu de bandes de barbares. Avec ses sept compagnons, Maximien tue une multitude d'ennemis, et met les autres en déroute. Les *Quinquegentiani* se décident à demander la paix. Les jours suivants, des nouvelles de victoires arrivent de toutes les parties de l'empire [4]. Le reste du récit contient bien d'autres légendes : guérison d'un possédé [5], vertus miraculeuses du bouclier [6], châtiments divins des persécuteurs [7]. A ne lire que ces épisodes, on pourrait se croire en plein Moyen-Age.

1) Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. II, p. 347.
2) *Passio Tipasii*, 5.
3) *Ibid.*, 2.
4) *Ibid.*, 3.
5) *Ibid.*, 3.
6) *Ibid.*, 7.
7) *Ibid.*, 8.

Au milieu de ces récits tout légendaires, se détachent deux grands morceaux d'un ton très différent : les deux interrogatoires devant Claudius[1]. Ce sont des procès-verbaux authentiques, conservés à peu près intacts. Tout y est conforme à la vraisemblance historique : faits allégués, procédure, attitude et paroles des personnages. Sans récriminations superflues, Tipasius explique avec une fermeté simple pourquoi il place au-dessus de tout son devoir de chrétien. Comme on le menace du supplice réservé aux déserteurs, sa fierté de vieux soldat se réveille : « Je ne suis pas un déserteur, dit-il. Comme tous mes concitoyens le savent, j'ai servi sans mériter de reproche. J'ai reçu mon congé honorable avec des compliments de l'empereur Maximien »[2]. Tout est de ce ton juste, qui est celui des pièces officielles. Dans ces interrogatoires, on reconnaît de véritables *Acta Tipasii*.

On voit aussitôt la conséquence : dans l'histoire critique du martyre de Tipasius, on doit écarter tous les récits légendaires, et ne tenir compte que des parties sûrement historiques, les interrogatoires. Or, les deux procès-verbaux conservés se rapportent également à la comparution du vétéran devant Claudius. Tout le reste est du domaine de la légende ; et les épisodes qui mettent Tipasius en rapports directs avec Maximien, n'ont aucun fondement historique. On doit considérer comme non avenue toute la série légendaire : le vieux soldat n'a été rappelé qu'une fois, il a été traduit devant Claudius et condamné pour refus de service.

A notre avis, voici comment s'est formée la relation, moitié historique, moitié légendaire, que nous possédons. Jusque vers la fin du IVe siècle, on lisait dans les Eglises de Maurétanie un document très court, sans doute contemporain du martyre : ces *Acta Tipasii* devaient comprendre simplement les deux interrogatoires qui nous sont parvenus, et quelques mots sur le supplice ; ils ne mentionnaient pas l'empereur Maximien, si ce n'est pour indiquer que le vétéran avait reçu son congé de cet empereur. D'après notre texte actuel, Tipasius aurait obtenu ce congé « dans la province de Sitifienne[3] ». Il y a là sans doute une interpolation; si l'on supprime ce passage, les obscurités disparaissent. Tipasius avait servi probablement en Europe, comme tant d'autres soldats maures, et il y avait obtenu son congé de Maximien; revenu en Maurétanie, il fut rappelé lors de l'expédition de cet empereur contre les Maures, en 297; il refusa de ser-

1) *Passio Tipasii*, 5 et 7.
2) *Ibid.*, 5.
3) *Ibid.*, 5.

vir, fut condamné par Claudius, et martyrisé, selon les vraisemblances, le 11 janvier 298.

Les faits réels ne suffisant plus à la dévotion des foules, des légendes se formèrent peu à peu. Le premier interrogatoire indiquant que le vétéran avait été congédié par Maximien, l'imagination populaire supposa des rapports personnels de Tipasius avec cet empereur; on attribua au vieux soldat des prophéties et des miracles. Parallèlement à la tradition historique, se développa une tradition légendaire.

Un clerc de Maurétanie, ne voulant rien sacrifier, entreprit de concilier la légende et l'histoire. Pour cela, plus ou moins consciemment, il adopta une méthode naïve dont on trouve bien d'autres exemples dans la littérature martyrologique : il admit que son héros avait été deux fois congédié, deux fois rappelé, deux fois traduit devant les juges, etc. Il put ainsi conserver toute la légende, sans trop altérer l'histoire. Pour donner confiance au lecteur, il ajouta son préambule et sa conclusion [1]. L'expédition de Maximien contre les Maures étant restée populaire en Afrique, c'est en Sitifienne, dans les années 297-298, qu'il mit en présence le vétéran et l'empereur [2]. En conséquence, il dut retarder le martyre; il le rattacha à la persécution générale par cet édit, d'ailleurs absurde, qu'il attribuait à Maximien en 304 [3].

La *Passio Tipasii* est donc le résultat d'un singulier amalgame d'*Actes* authentiques, de digressions historiques, et de pures légendes. Cette relation a dû être composée en Maurétanie au temps d'Augustin; car elle ne contient aucune allusion aux Vandales, et, d'autre part, elle fait une si large place à la légende, qu'elle ne peut guère être antérieure à la fin du IVe siècle. Voici un détail qui confirme notre hypothèse. Pour indiquer l'anniversaire du martyre, le rédacteur emploie la formule « *requievit in pace* [4] » ; d'après nos inscriptions africaines datées, cette formule apparaît pour la première fois dans l'année 422, et en Maurétanie [5].

On a pu remarquer l'intérêt et la variété de ces relations africaines sur les soldats martyrs. On n'en trouverait l'équivalent dans aucun autre pays. Evidemment, les théories intransigeantes de Tertullien, sur l'incompatibilité de la foi chrétienne et du service militaire [6], avaient fait fortune en Afrique. Ces idées ont

1) *Passio Tipasii*, 1 et 8.
2) *Ibid.*, 5.
3) *Ibid.*, 4.
4) *Ibid.*, 8.
5) *C. I. L.*, VIII, 21570.
6) Tertullien, *De coron.*, 1 et suiv.; *De idolol.*, 19.

été adoptées même par un esprit modéré comme Lactance[1]. Celui-ci était le compatriote et le contemporain des martyrs dont nous venons de conter l'histoire; son témoignage explique leur héroïsme et leurs révoltes.

IV

Documents relatifs aux martyrs de Proconsulaire et de Byzacène. — *Actes* perdus. — Récits apocryphes. — Les *Acta Restitutae*. — La *Vita Innocentii*. — L'Histoire des *Douze frères* d'Hadrumète. — Relations entièrement ou partiellement authentiques. — La *Passio Felicis*. — Recension dite « de Ruinart ». — Recension dite « de Baluze » — Rapports et origines des deux récits. — Dans quelle mesure ils sont authentiques. — Les *Acta Saturnini, Dativi et aliorum*. — Histoire des martyrs d'Abitina. — Editions de Baluze et de Ruinart. — La rédaction primitive et les additions donatistes. — Valeur historique et littéraire. — La *Passio Maximae, Secundae et Donatillae*. — Découverte de cette relation. — Histoire des trois saintes. — Caractères du récit. — Détails suspects et données authentiques.

En Proconsulaire et en Byzacène, une assez riche littérature hagiographique est née des persécutions de 303-304. Mais cette littérature nous est parvenue incomplète et très mêlée. Des relations se sont perdues; plusieurs des documents conservés ont subi des altérations; d'autres pièces sont entièrement apocryphes. Parmi les martyrs que mentionnent les auteurs ou les calendriers, un petit nombre seulement peuvent être identifiés avec les héros de tel ou tel récit existant. La plupart n'ont ni âge ni état civil bien déterminés; on les rapporte généralement à la persécution de Dioclétien, parce que ce fut la dernière et sans doute la plus meurtrière des persécutions païennes. Nous signalerons d'un mot, et sous réserves, les principales de ces victimes inconnues, avant d'arriver aux martyrs célèbres et aux relations. Nous renvoyons au chapitre suivant, pour les martyrs qui figurent seulement dans des inscriptions.

On doit considérer peut-être comme des victimes de la persécution de Dioclétien trois martyrs qui sont inscrits au calendrier de Carthage, et pour les anniversaires desquels Augustin prononça des sermons : Agileus, à qui fut consacrée une des basiliques carthaginoises[2]; le diacre Catulinus, dont on voyait le tombeau à Carthage, dans la *Basilica Fausti*[3]; l'évêque Quadratus,

1) Lactance, *Divin. Instit.*, V, 17; VI, 20.

2) *Kal. Carth.*, VIII k. febr.; *Martyr. Hieronym.*, VIII k. febr.; Possidius, *Indic. Augustin.*, 9.

3) *Kal. Carth.*, id. iul.; *Martyr. Hieronym.*, id. iul.; Possidius, *Indic. Augustin.*, 9.

d'ailleurs inconnu[1]. Du même temps datent probablement Felix et Gennadius, martyrs d'Uzali[2], et aussi plusieurs de ces groupes de saints, cités en bloc ou désignés simplement par un ethnique, qui des calendriers locaux ont passé dans le calendrier de Carthage ou le Martyrologe Hiéronymien : les *Carterienses martyres*[3], les martyrs de Maxula[4], de Membressa[5], de Thuburbo[6], de Tuniza[7]; enfin les *Volatini martyres*[8].

Beaucoup de ces héros anonymes ou presque inconnus étaient célèbres au temps d'Augustin, qui a prêché pour leurs anniversaires. Tout a péri des relations qu'on lisait alors à l'église, et où était consignée leur histoire. De même ont disparu des *Actes* que citaient les catholiques à la Conférence de 411[9]. En revanche, nous possédons, sur plusieurs autres martyrs de la région, une série de relations : les unes entièrement ou partiellement authentiques, les autres plus ou moins complètement apocryphes.

Ces dernières sont au nombre de trois : les *Acta Restitutae*, la *Vita Innocentii*, les récits qui se rapportent aux *Douze Frères* d'Hadrumète.

Les *Acta Restitutae* sont plus que suspects[10]. D'après cette chronique, Restituta fut martyrisée sous Dioclétien[11]. Elle était originaire de la province d'Afrique, d'un endroit appelé *Ponizarius*, sans doute Hippo Diarrhytus (Bizerte); c'était une vierge de noble naissance, très instruite des saintes Ecritures[12]. Arrêtée pendant la persécution, elle subit de longs interrogatoires et divers supplices, puis fut condamnée à être brûlée vive dans une barque chargée d'étoupes et de poix enflammée[13]. A quelque distance de la côte, quand on voulut mettre le feu à l'embarcation, les bourreaux tombèrent miraculeusement à la mer. Restituta rendit grâces à Dieu, et reçut la visite d'un ange; peu après, elle mourut d'une mort très douce[14]. La barque fut poussée par le flot vers l'île d'Ænaria (Ischia). Une dame du pays, avertie par une vision, recueillit le corps de la sainte, et l'ensevelit. Les reliques

1) *Kal. Carth.*, [XIII] k. sept.; *Martyr. Hieronym.*, XIII k. sept.; Possidius, *Indic. Augustin.*, 9.

2) *De miraculis sancti Stephani*, I, 2; *Acta Sanctorum*, 16 mai (*mai.*, t. III, p. 572).

3) *Kal. Carth.*, IIII non. febr.; Possidius, *Indic. Augustin.*, 9.

4) *Kal. Carth.*, XI k. aug.; Augustin, *Serm.* 283.

5) *Martyr Hieronym.*, V id. febr.

6) *Ibid.*, III k. aug.

7) *Ibid.*, k. sept.; VIII id. nov.

8) *Kal. Carth.*, XVI k. nov.; Augustin, *Serm.* 156.

9) *Collat. Carthag.* ann. 411, III, 449-450; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 17, 33.

10) *Acta Restitutae*, dans les *Acta Sanctorum*, 17 mai (*mai.*, t. IV, p. 20-24).

11) *Acta Restitutae*, 1.

12) *Ibid.*, 2.

13) *Ibid.*, 13.

14) *Ibid.*, 14.

restèrent à Ischia, où l'on célébrait la fête de Restituta le 12 des calendes de juin[1].

La légende est évidemment d'origine italienne. Elle a pour objet d'expliquer l'existence d'un culte de Restituta dans l'île d'Ischia, et aussi à Naples, où une basilique fut élevée en son honneur par Constantin. On visite encore aujourd'hui à Naples une vieille église de *Santa-Restituta*, où une fresque représente la translation du corps de la sainte à Ischia, dans une barque conduite par des anges. La relation est une œuvre italienne du Moyen-Age, encombrée de rhétorique, toute en discours, en prières, en descriptions de supplices. On n'y trouve pas trace de faits historiques. On n'en saurait conclure, d'ailleurs, que la légende n'ait aucun fondement. Une Restituta figure en 304 parmi les martyrs d'Abitina[2]. Une grande basilique de Carthage, qui s'appelait *Restituta* et où parla souvent Augustin[3], peut avoir été dédiée à une sainte de ce nom; mais la question reste obscure.

La *Vita Innocentii* n'est pas plus authentique que les *Acta Restitutae*; et elle n'a pas l'excuse de présenter un intérêt légendaire[4]. C'est une compilation informe de récits absurdes, ramassés on ne sait où. Suivant le chroniqueur, Innocentius était né « dans la cité de Galilée »; à quinze ans, il fut enlevé par un ange, et conduit « aux Quarante-Saints ». Ses parents se mirent à sa recherche, et arrivèrent « à la cité de Justiniana, sur la terre d'Afrique[5] ». A l'âge de vingt-deux ans, Innocentius voulut revoir ses parents. Il retourna « dans la cité de Galilée », où, naturellement, il ne trouva plus les siens. Mais on l'arrêta, pour le traduire devant le proconsul Anullinus, « qui, en ces jours-là, tenait en prison Crispina[6] ». Pourtant, Innocentius se tira d'affaire, et s'embarqua la nuit suivante. Il se rendit dans la *Civitas Justiniana*, où il rencontra ses parents. Il y devint diacre, et, sept ans plus tard, évêque[7]. Au bout de sept années d'épiscopat, il partit pour l'Italie, et aborda dans l'île d'Ænaria, où il fut accueilli par des religieuses. A Spelunca, près de Terracine, il retrouva son diacre Memoratianus et d'autres fugitifs africains[8]. Il échappa miraculeusement aux soldats que Severianus, magistrat de Terracine, avait envoyés pour l'arrêter avec ses amis[9]. Il

1) *Acta Restitutae*, 15.
2) *Acta Saturnini*, 2.
3) Augustin, *Serm.* 19; 29; 90; 112; 277; Victor de Vita, I, 5, 15 Halm.
4) *Vita Innocentii*, dans les *Acta Sanctorum*, 7 mai (*mai.*, t. II, p. 138-139).
5) *Vita Innocentii*, 1.
6) *Ibid.*, 2.
7) *Ibid.*, 3.
8) *Ibid.*, 4.
9) *Ibid.*, 5-6.

mourut à Capratia, le 7 mai. Longtemps après, son corps fut transporté à Gaëte, et placé dans la crypte de l'église *Santa-Maria,* où il fit de nombreux miracles[1].

Ce médiocre roman est tiré du *legendarium* de l'Eglise de Gaëte; il a été imaginé, sans aucun doute, pour expliquer la présence des reliques d'Innocentius dans la crypte de cette ville. On s'est évertué à tirer de ce fatras quelques données historiques. Innocentius, dit-on, vivait au temps de Dioclétien, puisqu'il fut traduit devant Anullinus, lors du procès de Crispina à Theveste[2]; la *Galilaea civitas*, où il est né, devait être une cité maritime d'Afrique; et *Justiniana* est le surnom byzantin d'Hadrumète. Donc, Innocentius a dû être conduit à Theveste auprès d'Anullinus; il fut relâché ou s'échappa, et se fixa à Hadrumète, où il devint diacre, puis évêque. Il s'enfuit plus tard en Italie, peut-être sous Constance, lors d'une persécution arienne[3]. — Tout cela est ingénieux, mais bien fragile. L'allusion à Crispina paraît être une interpolation; plusieurs cités africaines ont pris le nom de Justinien; et, jusqu'aux Vandales, il n'y a pas trace, en Afrique, de persécutions ariennes. En fait, nous ne savons rien de certain sur cet Innocentius. Ses prétendus compatriotes n'en savaient peut-être pas plus que nous; car il n'est cité par aucun auteur ni aucun document du pays.

C'est encore entre Hadrumète et l'Italie, en passant par Carthage, que nous promène le troisième récit apocryphe, l'histoire des *Douze Frères*[4]. Ce récit se présente à nous sous trois formes différentes : une relation assez courte[5], une Notice très prolixe[6], et une *Vie* en vers[7]. A ces trois documents s'ajoutent encore deux notices sur des translations de reliques[8]. Malgré cette abondance d'écritures, nous sommes très mal renseignés sur ce groupe de martyrs.

On aurait arrêté à Hadrumète douze chrétiens, fils de Bonifatius et de Thecla. Les parents eux-mêmes figurent au Martyrologe Romain, le 30 août[9]; mais ils sont connus seulement par la *Passio* de leurs enfants, et rien ne laisse supposer qu'ils aient été martyrisés. Les douze frères paraissent avoir réellement confessé leur foi. Cependant, les traditions ne s'accordent pas sur leur compte. D'après le Martyrologe Hiéronymien, ils

1) *Vita Innocentii*, 7.
2) *Ibid.*, 2.
3) *Acta Sanctorum*, mai., t. II, p. 140-141; Morcelli, *Africa christiana*, t. I, p. 68.
4) *Passio duodecim fratrum*, dans les *Acta Sanctorum*, 1er septembre (*septembr.*, t. I, p. 129-155).
5) *Ibid.*, p. 138.
6) *Ibid.*, p. 138-141.
7) *Ibid.*, p. 144-153.
8) *Ibid.*, p. 142 et 154.
9) *Acta Sanctorum*, 30 août (*august.*, t. VI, p. 551-552).

auraient succombé à Carthage[1]. Suivant les relations, ils auraient seulement passé par cette ville, pour y subir un interrogatoire et quelques tortures; ils auraient été emmenés par le magistrat dans le sud de l'Italie, et auraient été mis à mort, par groupes, en diverses villes de cette région. Leurs reliques furent réunies à Bénévent, où ils étaient surtout honorés. C'est là, au Moyen Age, qu'ont dû être écrites les relations mentionnées plus haut.

Relations très médiocres, d'ailleurs, et qui ne méritent pas une analyse : tissu de légendes assez niaises et, çà et là, quelques données historiques, mais vagues, ou inexactes, ou suspectes. Les noms mêmes des Douze Frères nous mettent en défiance : cinq de ces noms, Felix, Vitalis, Januarius, Fortunatus, Septiminus, rappellent des clercs de Thibiuca, qui sont mentionnés dans les deux versions de la *Passio Felicis*[2]. Les brèves indications du Martyrologe Hiéronymien sont, assurément, moins invraisemblables. Cependant, si cette tradition paraît plus sérieuse, on a encore peine à s'expliquer que le martyre ait eu lieu à Carthage : Hadrumète étant la capitale de la Byzacène, c'est dans cette ville même, devant le gouverneur de Byzacène, que les accusés auraient dû être traduits. Si donc l'aventure des Douze Frères a une base historique, on ne peut guère saisir aujourd'hui la réalité à travers les végétations parasites de la légende.

On a pu observer que tous ces récits apocryphes nous conduisent dans l'Italie centrale ou méridionale. Ce n'est pas l'effet du hasard. Après la conquête vandale, c'est vers ce pays qu'émigrèrent surtout les Romains d'Afrique. Ils emportèrent avec eux les reliques et le culte de leurs saints. D'où cette littérature italo-africaine des premiers siècles du Moyen Age, où abondent les apocryphes, et où se sont même déformés des documents originaux.

Tel est précisément le cas d'une intéressante relation, que l'on considère généralement comme tout à fait authentique, et qui l'est seulement en partie : la *Passio Felicis*, appelée aussi *Acta Felicis*[3]. Ce martyr Felix était un évêque de Proconsulaire. On a beaucoup discuté autrefois sur le nom de la ville dont il dirigeait l'Eglise, et que l'on plaçait un peu partout, en invoquant les leçons divergentes des manuscrits. La question a été tranchée de nos jours par des découvertes épigraphiques. Felix était évêque de Thibiuca (aujourd'hui Hr Zouitina), ville située à

1) *Martyr. Hieronym.*, k. sept.

2) *Passio Felicis*, 1 Ruinart; *ibid.*, 1 Baluze.

3) Ruinart, *Acta martyrum*, ed. de 1713, p. 355; *Acta Sanctorum*, 24 octobre (*octobr.*, t. X, p. 625-628).

quarante-deux milles de Carthage, vers l'Ouest, dans la vallée du Bagradas, non loin de Thuburbo Minus[1]. La position géographique explique un détail des *Acta*: l'évêque était parti pour Carthage le jour même où fut promulgué à Thibiuca l'édit de Dioclétien, et il était de retour le lendemain[2].

L'histoire de Felix nous est connue surtout par deux relations importantes, souvent publiées, qui nous ont été conservées par deux séries de manuscrits : la relation, dite « de Ruinart », qui place le martyre à Venouse ; la relation, dite « de Baluze », qui le place à Nole[3]. Les deux rédactions sont à peu près d'accord pour la première partie du récit, qui se déroule en Afrique, et en complet désaccord pour la seconde partie, qui nous transporte en Italie. Nous verrons que la première partie seule est authentique, et que la version de Ruinart est la plus ancienne. Pour reconstituer l'histoire vraie du martyre, on doit donc s'en tenir à la portion du texte de Ruinart qui se rapporte à l'Afrique.

Voici ce que nous apprend ce document. La scène se passe « sous le huitième consulat de Dioclétien et le septième de Maximien », c'est-à-dire en 303. Le premier édit de persécution « fut affiché dans la cité de Thibiuca, le jour des nones de juin », soit le 5 juin. Aussitôt, le *curator* Magnilianus manda les clercs de la communauté chrétienne. L'évêque venait de se mettre en route pour Carthage. On conduisit devant le magistrat le prêtre Aper, les lecteurs Cyrus et Vitalis. Sommés de livrer les Ecritures, ces clercs se contentèrent de répondre que les manuscrits étaient chez l'évêque. Ils restèrent à la disposition de l'*Officium*, « jusqu'au moment où ils auraient rendu leurs comptes au proconsul Anullinus »[4].

Le lendemain, l'évêque revint à Thibiuca. Le *curator* ordonna à l'un de ses agents de le lui amener. « Le *curator* Magnilianus dit : Evêque Felix, donne les livres et tous les papiers que tu as. — L'évêque Felix dit : J'en ai, mais je ne les donne pas. — Le *curator* Magnilianus dit : L'ordre des empereurs passe avant tes paroles. Donne les livres, pour qu'on puisse les brûler. — L'évêque Felix dit : Mieux vaut que je sois brûlé, plutôt que les divines Ecritures ; il est bon d'obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes... — Magnilianus dit : Réfléchis »[5]. Trois jours après,

1) *C. I. L.*, VIII, 14291 ; 14293 ; Tissot, *Géographie comparée de la province romaine d'Afrique*, t. II, p. 289.

2) *Passio Felicis*, 1-2 Ruinart.

3) On trouvera ces deux relations réunies dans les *Acta Sanctorum* (octobr., t. X, p. 625-628), et dans la *Patrol. lat.* de Migne (t. VIII, p. 679-688).

4) *Passio Felicis*, 1 Ruinart.

5) *Ibid.*, 2.

nouvel interrogatoire : « As-tu réfléchi? dit le magistrat. — L'évêque Felix dit : Ce que j'ai déclaré précédemment, je le répète maintenant, et je le répéterai devant le proconsul. — Le curator Magnilianus dit : Tu iras donc devant le proconsul, et tu lui rendras compte »[1].

Suivant un privilège réservé aux personnages de distinction, l'évêque ne fut pas alors emprisonné, mais confié à la *custodia libera*: il resta quelques jours dans la maison de Vincentius Celsinus, décurion de Thibiuca[2]. Le 24 juin, on l'envoya à Carthage, où il fut conduit en prison. Il y subit deux nouveaux interrogatoires devant le proconsul Anullinus[3].

Ici s'arrêtent nos renseignements authentiques. D'après la légende de Venouse, le proconsul aurait renvoyé l'évêque de Thibiuca, le 15 juillet, devant le préfet du prétoire, qui se serait trouvé alors à Carthage. Le préfet aurait enfermé Felix « dans sa propre prison », en le faisant « enchaîner avec de plus grandes chaînes. » Neuf jours après, il lui aurait ordonné « de naviguer vers les empereurs[4] ». Alors aurait commencé l'odyssée vers la Sicile et l'Italie[5]. L'autre récit est encore plus absurde[6]. Le ton seul nous avertit que nous tombons de l'histoire dans la légende. Et les invraisemblances s'accumulent. On ne voit pas pourquoi le proconsul ne termine pas lui-même l'affaire, comme c'était son droit et l'usage. Quant aux détails relatifs à l'intervention d'un préfet du prétoire, ils sont inexacts jusqu'à la niaiserie[7].

Le rédacteur de Nole nous met probablement, sans le vouloir, sur la voie de la vérité historique. Il reconnaît que de son temps les reliques de l'évêque Felix étaient à Carthage, « dans la rue dite *des Scillitains* », et qu'elles y faisaient beaucoup de miracles[8]. D'après ce renseignement précis, on ne saurait guère douter que l'évêque de Thibiuca ait été martyrisé tout simplement à Carthage, par ordre d'Anullinus. On doit rejeter sans doute les deux dates du 30 août et du 15 janvier, que donnent les relations, et qui paraissent se rapporter aux anniversaires des calendriers italiens[9]. L'exécution dut avoir lieu à Carthage dans l'été de 303, aux environs du 15 juillet, jour de la dernière audience d'Anullinus[10].

La légende s'empara vite de l'évêque Felix. Des martyrologes

1) *Passio Felicis*, 3.
2) *Ibid.*, 3.
3) *Ibid.*, 4.
4) *Ibid.*, 4.
5) *Ibid.*, 5.
6) *Ibid.*, 4 Baluze.
7) Cf. Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. II, p. 13.
8) *Passio Felicis*, 6 Baluze.
9) *Ibid.*, 6 Ruinart; 6 Baluze.
10) *Ibid.*, 4 Ruinart.

latins, même des calendriers grecs, le mentionnent et placent sa fête le 23 ou le 24 octobre, ou le 16 avril; une relation abrégée l'envoie chercher le martyre jusqu'en Lycaonie [1]. Négligeons ces traditions apocryphes, pour nous arrêter seulement aux deux légendes principales, celles de Venouse et de Nole. Ces légendes semblent être nées à l'époque vandale ou byzantine. Des Africains fugitifs avaient apporté en Italie des reliques de Felix, évêque de Thibiuca. On confondit ce martyr africain avec des saints locaux du même nom; et l'on remania en conséquence les vieux *Acta* authentiques qui le concernaient. D'ailleurs, la tradition de Nole et celle de Venouse sont d'accord sur un seul point : pour faire venir en Italie l'évêque de Thibiuca.

A l'évolution de la légende correspond celle du récit martyrologique. Ce récit se présente à nous sous plusieurs formes successives, au moins trois.

C'est d'abord la relation primitive, dont l'authenticité paraît hors de doute. Elle comprend surtout une série de procès-verbaux : l'en-tête du document, l'interrogatoire du prêtre Aper et des deux lecteurs [2] ; les deux interrogatoires de Felix à Thibiuca [3] ; une partie des interrogatoires de Carthage [4] ; peut-être aussi, une courte et belle prière que prononce l'évêque avant de mourir [5]. Cependant, on relève des traces d'altérations et d'interpolations dans le paragraphe des interrogatoires de Carthage. On se demande pourquoi Felix, traité jusqu'alors avec égards et logé chez un décurion de Thibiuca, est conduit « enchaîné » à la capitale. On se demande aussi pourquoi Anullinus tient ses audiences la nuit. Le ton même du proconsul laisse à désirer [6]. Tout cela est suspect. En revanche, les procès-verbaux de Thibiuca sont de première main, et intacts.

La seconde étape du récit est marquée par la relation de Venouse, qu'on peut attribuer au ve ou au vi^e^ siècle. Cette relation, au début, reproduit simplement les *Acta* authentiques. Puis elle décrit le prétendu voyage de Felix, qu'elle conduit successivement à Agrigente, à Catane, à Messine, à Tauromenion, à Rulo en Lucanie, enfin à Venouse : cet itinéraire du martyr paraît être, en réalité, l'itinéraire de ses reliques [7]. Après un interrogatoire invraisemblable, Felix est martyrisé à Venouse le

1) *Acta Sanctorum*, 24 octobre (*octobr.*, t. X, p. 633).
2) *Passio Felicis*, 1 Ruinart
3) *Ibid.*, 2-3.
4) *Ibid.*, 4.
5) *Ibid.*, 6.
6) *Ibid.*, 4.
7) *Ibid.*, 5.

30 août. Ce jour-là, affirme le narrateur, « la lune elle-même fut changée en une boule de sang[1]. »

Dans la relation de Nole, on constate un nouveau progrès de la légende et de l'interpolation. Ce récit est plus récent et deux fois plus long que le précédent. Il est partout délayé. Le rédacteur gâte, en y mêlant son bavardage, jusqu'aux pièces authentiques du début. Il change les noms des clercs de Thibiuca, substitue le prêtre Januarius au prêtre Aper, les lecteurs Fortunatius et Septiminus aux lecteurs Gyrus et Vitalis[2] : ces nouveaux personnages, introduits ici par surprise, devaient être populaires à Nole, et l'on a voulu leur conférer un titre de noblesse. L'évêque Felix, si simple dans ses réponses authentiques aux magistrats de Thibiuca et de Carthage, se perd désormais en longs discours[3]. Pour gagner l'Italie, il suit un autre itinéraire que dans la légende de Venouse : il ne côtoie plus la Sicile, mais est envoyé directement à Rome[4]. Cela ne l'empêche pas de reprendre la mer, pour atteindre Nole. Là, il est traduit devant un *cognitor*, qui le condamne[5]. Il y est décapité le 15 janvier. Le rédacteur fait remarquer avec insistance que la scène se passe « à Nole », mais il avoue ensuite que les reliques sont à Carthage[6] : ce qui rend très suspect son témoignage. — Cette relation médiocre et verbeuse est antérieure à l'invasion arabe, puisqu'elle parle, comme d'un fait contemporain, des miracles de Felix à Carthage ; elle date presque sûrement de la période byzantine. Comme la relation de Venouse, dont elle est indépendante, elle reproduit les procès-verbaux authentiques de Thibiuca, mais en les délayant et en les interpolant au point de les dénaturer.

Tels sont les éléments divers dont se composent les deux versions de la *Passio Felicis*. On voit que la valeur en est très inégale. Les interrogatoires de Thibiuca nous sont parvenus à peu près intacts, dans le texte de Ruinart. Ceux de Carthage sont déjà suspects en partie. Tout le reste relève de la légende et du Moyen Age italien.

Non moins complexe est la grande *Passio* des martyrs d'Abitina, qui est intitulée *Acta Saturnini, Dativi et aliorum plurimorum martyrum in Africa*[7]. Les additions y sont si considérables, qu'elles constituent un véritable *Appendice*, et comme un autre

1) *Passio Felicis*, 6.
2) *Ibid.*, 1 Baluze.
3) *Ibid.*, 2-4.
4) *Ibid.*, 4.
5) *Ibid.*, 5.
6) *Ibid.*, 6.
7) Ruinart, *Acta martyrum*, éd. de 1713, p. 382.

ouvrage[1]. Mais elles sont curieuses et fort anciennes, puisqu'elles sont l'œuvre de donatistes africains.

Abitina, dont l'emplacement exact est encore inconnu, était une ville de Proconsulaire, qui paraît avoir été située dans la vallée du Bagradas, non loin de Membressa[2]. Au début de la persécution, en 303, l'évêque Fundanus avait livré les Ecritures, qui avaient été brûlées sur le forum[3]. Mais une partie des clercs et des fidèles avaient refusé de suivre l'exemple de leur chef : malgré l'édit impérial qui interdisait formellement toute assemblée de chrétiens, ils continuaient de se réunir dans une maison particulière pour célébrer l'office liturgique. Un jour, ils y furent surpris par les magistrats municipaux, assistés des troupes de police. On arrêta cinquante chrétiens, dont dix-huit femmes[4]. Parmi eux, le prêtre officiant, Saturninus[5]; ses quatre enfants, les lecteurs Saturninus junior et Felix[6], la vierge sacrée Maria[7], le petit Hilarianus[8]; Dativus *qui et* Senator, décurion d'Abitina ou de Carthage[9]; le lecteur Emeritus, chez qui avaient lieu les réunions[10]; le lecteur Ampelius[11]; un certain Thelica[12]; enfin, Victoria, une jeune fille de Carthage, qui avait fui la maison de ses parents pour échapper à un mariage, et s'était jetée par la fenêtre pour se vouer à Dieu[13].

Aussitôt après leur arrestation, les cinquante chrétiens furent conduits au forum d'Abitina, et soumis à un premier interrogatoire; puis, ils furent envoyés à Carthage, avec un rapport des magistrats locaux au proconsul Anullinus[14]. Nous connaissons en détail la longue et dramatique série des interrogatoires devant ce proconsul[15]. Tous ces interrogatoires ont eu lieu le même jour, « la veille des ides de février », d'après une note qu'on lit sur les manuscrits en tête de la relation. Saint Augustin confirme cette indication, et la complète fort à propos, en nous apprenant que le procès-verbal portait autrefois cette date précise : « Sous le neuvième consulat de Dioclétien et le huitième de Maximien, la veille des ides de février[16]... » La comparution devant Anullinus est donc du 12 février 304.

1) *Acta martyrum Saturnini presbyteri, Felicis, Dativi, Ampelii et aliorum*, 16-20 Baluze. — Cf. Baluze, *Miscell.*, t. II, p. 56 ; *Patrol. lat.* de Migne, t. VIII, p. 699-703.

2) Augustin, *Contra Epist. Parmenian.*, III, 6, 29.

3) *Acta Saturnini*, 3 Ruinart.

4) *Ibid.*, 2.

5) *Ibid.*, 2 ; 6 ; 9-10.

6) *Ibid.*, 2 ; 14.

7) *Ibid.*, 2.

8) *Ibid.*, 2 ; 17.

9) *Ibid.*, 2 ; 5 ; 7-9.

10) *Ibid.*, 2 ; 10-11.

11) *Ibid.*, 2 ; 13.

12) *Ibid.*, 2 ; 5-6.

13) *Ibid.*, 2 ; 7 ; 16.

14) *Ibid.*, 3-4.

15) *Ibid.*, 5-17.

16) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 17, 32.

Voilà les seules données certaines que nous possédions sur les martyrs d'Abitina. Que devinrent-ils après leur interrogatoire? Nous n'avons là-dessus que des renseignements vagues, contradictoires, et de seconde main. Les *Acta* primitifs semblent n'avoir contenu aucun détail sur la mort de ces chrétiens; ce qui laisserait supposer qu'ils n'ont pas été exécutés. D'autre part, la *Passio* qui nous est parvenue renferme plusieurs allusions à un prochain martyre[1]. Après l'interrogatoire d'Emeritus, le proconsul revise le procès-verbal, et ajoute : « Vous tous, conformément à votre aveu, vous serez châtiés comme vous le méritez[2]. » On lit enfin, après le dernier interrogatoire : « Alors s'achève ce grand combat. Alors le diable est repoussé et vaincu. Alors les martyrs du Christ se réjouissent et se félicitent éternellement des passions de leur gloire future[3] ». Pure phraséologie, semble-t-il, et d'où l'on ne peut rien tirer. Suivant la note placée en tête du récit dans les manuscrits, nos martyrs « ont versé leur sang bienheureux en divers lieux et à des époques distinctes ». D'après l'auteur du pamphlet qui forme l'*Appendice*, ils sont morts de faim en prison[4]. Cette dernière tradition est la moins invraisemblable ; c'était celle qui avait cours chez les donatistes. Mais ce n'était encore qu'une tradition, où la légende devait tenir plus de place que la réalité. Les Africains du temps de saint Optat ou de saint Augustin ne paraissent pas avoir été beaucoup mieux renseignés que nous : ils ne connaissaient les martyrs d'Abitina que par leurs interrogatoires et leur manifeste. Aussi ne peut-on tirer que deux conclusions, surtout négatives, de ces récits et affirmations contradictoires : 1° nos martyrs n'ont pas été exécutés le 12 février 304, jour de leur interrogatoire; 2° ils sont morts à des dates différentes, en prison ou ailleurs, la plupart de leur mort naturelle ou des suites de leurs tortures.

En tout cas, l'on doit probablement identifier plusieurs de ces martyrs avec des homonymes qui sont inscrits au calendrier de Carthage : Rogatus, le 24 juin[5]; Felix, Eva et Regiola, le 30 août[6]; Ampelius, le 12 septembre[7]; Januarius, le 19 septembre[8]; Victoria, le 24 octobre[9]. En outre, une douzaine de noms qu'on lit dans la liste des confesseurs d'Abitina, se re-

1) *Acta Saturnini*, 6; 9-10; 12; 14-17 Ruinart.
2) *Ibid.*, 11.
3) *Ibid.*, 17.
4) *Acta Saturnini*, 20 Baluze.
5) *Kal. Carth.*, VIII K. iul. ; *Acta Saturnini*, 2 Ruinart.
6) *Kal. Carth.*, III K. sept. ; *Acta Saturnini*, 2.
7) *Kal. Carth.*, [II] id. sept. ; *Acta Saturnini*, 2; 13.
8) *Kal. Carth.* [XIII] K. oct. ; *Acta Saturnini*, 2.
9) *Kal. Carth.*, [VIIII] K. nov.; *Acta Saturnini*, 2; 7; 16.

trouvent dans les inscriptions africaines de martyrs : Datianus et Victorinus, à Tixter[1]; Emeritus, à Hr Taghfaght et Aïn Ghorab[2]; Felix, en dix localités différentes[3]; Januarius, à Thelepte[4]; Maria, à Aïn el-Ksar[5]; Martinus, à Calama[6]; Matrona, à Aïn Regada[7]; Rogatus, à Aubuzza et Renault[8]; Victoria, à Tixter et au Mesloug[9]; Vincentius, au Mesloug et à Calama[10]. Nous signalons simplement toutes ces coïncidences, sans rien conclure ni pour ni contre l'identification.

En prison, après leur interrogatoire du 12 février 304, les martyrs d'Abitina avaient rédigé leur célèbre manifeste, où ils excommuniaient les *traditores* et leurs partisans[11]. Les mécontents invoquèrent ce manifeste contre l'évêque Mensurius de Carthage; ils s'en servirent plus tard pour contester la validité de l'élection de Caecilianus. Les martyrs d'Abitina devinrent ainsi comme les précurseurs du donatisme. C'est ce qu'on ne doit pas oublier, si l'on veut comprendre la physionomie actuelle de notre relation.

Cette relation est une ou double, suivant que l'on considère les manuscrits ou les éditions. Dans les manuscrits, qui sont assez nombreux, c'est toujours le même document, très complexe, où se mêlent les procès-verbaux, les récits ou commentaires, et le pamphlet. L'ensemble est incohérent. Des savants modernes ont voulu reconstituer la rédaction originale, en élaguant les additions postérieures. De là, deux catégories d'éditions, qui correspondent à deux étapes du récit martyrologique. Tantôt, l'on reproduit la *Passio* telle quelle : c'est le système de Baluze[12]. Tantôt, l'on supprime le préambule à tendances sectaires, et tout le pamphlet final : c'est le système de Ruinart[13]. A vrai dire, les deux méthodes peuvent se justifier également, suivant le point de vue où l'on se place. Celle de Baluze est plus conforme aux scrupules de la critique moderne, qui se défie de l'arbitraire. Mais l'on ne saurait condamner la méthode de Ruinart, qui atteste un sens délicat et sûr de la valeur relative des textes.

1) *C. I. L.*, VIII, 20600.
2) *Ibid.*, 2220 ; 17614 ; 17714.
3) *Ibid.*, 10686 ; 16396 ; 17653 ; etc.
4) *Ibid.*, 11270.
5) *Ibid.*, 20572.
6) Duchesne, *Bull. des Antiquaires de France*, 1893, p. 238.
7) *C. I. L.*, VIII, 5664-5665.
8) *Ibid.*, 16396 ; 21517.
9) *Ibid.*, 20600 ; Gsell, *Bull. du Comité*, 1899, p. 454, n. 6.
10) *C. I. L.*, VIII, 5352 ; Héron de Villefosse, *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1895, p. 192; Gsell, *Bull. du Comité*, 1899, p. 454, n. 6.
11) *Acta Saturnini*, 18 Baluze. — Cf. *Ibid.*, 2 et 16-17.
12) Baluze, *Miscell.*, t. II, p. 56 = *Patrol. lat* de Migne, t. VIII, p. 689.
13) Ruinart, *Acta martyrum*, ed. de 1713, p. 382.

Editions à part, Ruinart a certainement raison : pour retrouver le récit authentique, on doit supprimer une partie du préambule, et les cinq derniers chapitres de la version de Baluze[1]. Ces derniers chapitres forment un véritable Appendice, tout à fait indépendant de ce qui précède. Nous en avons des preuves de tout genre.

D'abord, la déclaration très nette de l'auteur même du pamphlet. Dès ses premiers mots, il se donne comme un continuateur : « L'occasion du schisme, dit-il, l'a averti de joindre à ces confessions si grandes et si glorieuses les décrets des martyrs, et de rattacher les très saintes constitutions des amis de Dieu aux *Gesta* précédents[2] ». Autrement dit, ce second rédacteur a voulu ajouter le manifeste de ses héros à leurs interrogatoires ; en effet, tout cet Appendice n'est qu'un commentaire du manifeste.

En second lieu, les *Acta* des martyrs d'Abitina ont été produits par les donatistes, et acceptés par les catholiques, à la Conférence de 411[3]. Jamais les représentants du parti catholique n'auraient pu accepter le violent réquisitoire et les grossières injures contre leur Eglise, qui remplissent les cinq derniers chapitres du texte de Baluze. De plus, au témoignage d'Augustin, l'exemplaire produit en 411 portait l'indication de l'année[4] ; et cette indication manque dans tous nos manuscrits. Voilà qui atteste des remaniements dans le préambule comme dans la conclusion.

Des considérations littéraires viennent à l'appui des faits précédents : l'*Appendice* n'est assurément pas de la même main que la *Passio*. La relation proprement dite est l'œuvre d'un homme de talent, un peu sectaire sans doute, mais avec le sens de la mesure ; le récit est vif, habilement disposé, d'une netteté remarquable. L'*Appendice* est d'un polémiste violent et haineux, sans aucun talent, au style verbeux et obscur, encombré de phrases interminables. Un lettré ne saurait s'y tromper. D'ailleurs, la version de Ruinart forme un tout bien déterminé : suivant l'usage, elle commence par des indications chronologiques ; elle finit avec les interrogatoires, comme beaucoup d'*Acta* ; et la dernière phrase est bien une phrase de conclusion. Au début, l'auteur semble avertir lui même qu'il se proposait simplement de reproduire et de commenter les interrogatoires[5].

Ecartons donc l'*Appendice* et le préambule, véritable pamphlet donatiste qui sera étudié à sa place. Tenons-nous en au récit

1) *Acta Saturnini*, 1 et 16-20 Baluze.
2) *Ibid.*, 16.
3) *Collat. Carthag.* ann. 411, III, 434 ; 445-448 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 17, 32 ; *Ad Donatist. post Collat.*, 14, 18.
4) Augustin, *Brevic. Collat.*, III. 17, 32.
5) *Acta Saturnini*, 4 Ruinart.

proprement dit, tel que l'a reconstitué Ruinart. Ainsi considérée en elle-même, la relation se décompose encore en deux éléments bien distincts : 1° des *Acta*, procès-verbaux des interrogatoires; 2° des récits et des réflexions du chroniqueur.

Les *Acta*, d'une authenticité indiscutable, ont une valeur historique de premier ordre. On ne peut guère douter qu'ils ne proviennent des Archives proconsulaires; ils reproduisent avec une minutieuse exactitude tout le détail des interrogatoires à Carthage devant Anullinus. Le chroniqueur insiste sur ce caractère officiel des documents qu'il insère dans son récit. Il entreprend, dit-il, de raconter les combats de ses héros « d'après les Actes publics », en citant toujours « les paroles des martyrs »[1]; et il nous montre le proconsul préoccupé de faire transcrire sur le registre le procès-verbal des incidents d'audience[2].

Les premiers interrogatoires, ceux de Dativus[3], de Thelica[4], du prêtre Saturninus[5], du lecteur Emeritus[6], paraissent tout à fait complets; la plupart des autres sont abrégés ou résumés[7]. Mais tous les fragments cités sont intacts. Dans ces interrogatoires, il y a autant de vie que de variété. Par exemple, Thelica, dans un accès d'héroïsme, s'était offert lui-même aux tortures; la souffrance lui arracha des cris de détresse, des paroles entrecoupées : « Vous agissez injustement, malheureux! vous agissez contre Dieu. O Dieu très haut! ne leur impute pas ce péché. Vous péchez, malheureux! vous agissez contre Dieu. Gardez les préceptes du Dieu très haut. Vous agissez injustement, malheureux! vous déchirez des innocents. Nous ne sommes point des homicides; nous n'avons pas commis de fraude. Mon Dieu! aie pitié. Je te rends grâces, Seigneur! pour ton nom, donne-moi la force de souffrir. Délivre tes serviteurs de la captivité de ce monde. Je te rends grâces! je ne suffis pas à te rendre grâces! » A ce moment, le confesseur entendit le proconsul qui lui disait : « Tu vas commencer à sentir les souffrances qu'il vous faut endurer. » — « Pour la gloire! reprit Thelica. Je rends grâces au Dieu des royaumes. Voici qu'apparaît le royaume éternel, le royaume incorruptible. Seigneur Jésus-Christ, nous sommes chrétiens, nous sommes tes serviteurs. Tu es notre espérance, tu es l'espérance des chrétiens. Dieu très saint! Dieu très haut! Dieu tout-puissant! Nous te louons pour ton nom, Seigneur Dieu tout-puissant[8]!... »

1) *Acta Saturnini*, 1 Baluze; 4 Ruinart.
2) *Ibid.*, 11 Ruinart.
3) *Ibid.*, 5 ; 7-9.
4) *Ibid.*, 5-6.
5) *Ibid.*, 9-10.
6) *Ibid.*, 10-11.
7) *Ibid.*, 12-17.
8) *Ibid.*, 6.

Ailleurs, c'est le décurion Dativus qui, sur le chevalet, répète son éloquent refrain : « Seigneur Christ ! ne me laisse pas confondre [1] ! » Ou c'est une querelle émouvante, un drame de famille. A ce même Dativus, toujours torturé par les bourreaux, l'avocat païen Fortunatianus reproche durement d'avoir converti sa sœur Victoria, d'avoir causé du scandale et jeté le déshonneur dans une famille. Victoria proteste alors, déclarant qu'elle s'est convertie et enfuie par sa propre volonté [2]. Le proconsul voudrait remettre en liberté la jeune fille : « Veux-tu, dit-il, t'en aller avec ton frère Fortunatianus ? » — « Non, s'écrie-t-elle ; je ne veux pas, parce que je suis chrétienne ; ceux-là sont mes frères, qui observent les commandements de Dieu [3] ! »

Citons encore la scène héroïque où le prêtre Saturninus et le lecteur Emeritus se disputent l'honneur d'être le principal auteur de la réunion illégale : l'un est le prêtre officiant, l'autre a prêté sa maison [4]. Les interrogatoires se terminent par un touchant épisode, qui commence en comédie et finit en drame. Au moment où il va lever la séance, on amène devant le proconsul le dernier des fils de Saturninus, un petit garçon nommé Hilarianus. Le magistrat s'efforce de sauver cet enfant. Il cherche à lui faire dire qu'il a été entraîné par les siens et n'est pas responsable. Mais le petit garçon prend fort au sérieux son rôle de confesseur. Alors le proconsul veut lui faire peur : « Je vais te couper le nez et les oreilles ; puis je te renverrai dans cet état. » — « Fais tout ce que tu voudras, répond l'enfant ; car je suis chrétien ! » Et le magistrat l'envoie en prison rejoindre les siens [5].

Toutes ces scènes sont d'une vérité frappante ; et rien ne détonne dans le langage ou l'attitude des nombreux personnages. Ces pièces officielles évoquent devant nos yeux, dans toute sa réalité, ce grand procès de chrétiens, cette audience dramatique tenue par le proconsul à Carthage le 12 février 304.

Mais, nous l'avons dit, il y a autre chose dans notre relation : des récits et des réflexions d'auteur. Le rédacteur ne s'est pas contenté de reproduire les interrogatoires ; il a voulu les commenter. Le plus souvent, il n'intervient que pour admirer les réponses de ses héros, ou en tirer une leçon. Quelquefois, il croit devoir justifier leur attitude. Par exemple, Thelica, au milieu de ses tortures, avait dénoncé le prêtre Saturninus comme l'organisateur des réunions liturgiques : le panégyriste s'efforce de

1) *Acta Saturnini*, 7-9.
2) *Ibid.*, 7.
3) *Ibid.*, 16.
4) *Ibid.*, 10-11.
5) *Ibid.*, 17.

prouver que cette dénonciation n'avait, dans les circonstances, rien de contraire aux règles de la discipline[1]. Aux commentaires s'ajoutent divers récits : arrestation à Abitina et arrivée à Carthage[2] ; petites narrations qui encadrent les derniers interrogatoires[3]. Ces récits contiennent d'ailleurs peu de faits précis ; nous supposons que le chroniqueur a simplement utilisé quelques indications sommaires jointes aux *Acta* primitifs. Il a dû y trouver, par exemple, les noms des cinquante chrétiens[4], et les curieux renseignements sur Victoria[5]. Peut-être a-t-il laissé échapper une erreur : il nous dit au début que les fidèles d'Abitina se réunissaient « dans la maison d'Octavius Felix »[6] ; or les interrogatoires spécifient que ces réunions avaient lieu chez le lecteur Emeritus[7]. Sauf sur ce point, le chroniqueur est exact. Il est assez sobre et vivant dans ses commentaires, très net dans ses récits.

Ce chroniqueur était probablement d'Abitina ; car il parle de ses héros comme de compatriotes[8]. A en juger par certains détails, allusions aux *traditores*[9], appels à l'Evangile[10], emploi de *laudes* pour *gratias*[11], préoccupation de mettre en relief l'énergie des martyrs et de les donner en exemple, l'auteur était sans doute un donatiste : mais un donatiste intelligent, assez modéré, très différent de l'énergumène qui a rédigé l'*Appendice*.

En résumé, nous pouvons distinguer aujourd'hui trois formes successives de cette grande relation : 1° des *Acta* primitifs, procès-verbaux authentiques des interrogatoires de Carthage, le 12 février 304 ; 2° la *Passio* reconstituée par Ruinart, récit suivi qui encadre les *Acta* en les commentant, et qui est sans doute un ouvrage donatiste. C'est cette *Passio* qui fut produite à la Conférence de 411 ; à moins que ce ne soit, tout simplement, les *Acta* ; 3° la compilation des manuscrits et de Baluze, où la *Passio* est précédée d'un préambule à tendances sectaires, et suivie d'un *Appendice*, d'un long réquisitoire, violent et verbeux, contre les évêques de Carthage et les catholiques. Cet *Appendice* a été composé surtout pour répandre le manifeste. C'est une *suite* à la véritable *Passio* ; comme d'ordinaire, la suite est loin de valoir l'ouvrage. La *Passio* elle-même vaut surtout par les *Acta* authentiques qu'elle nous a conservés.

1) *Acta Saturnini*, 6.
2) *Ibid.*, 1-4.
3) *Ibid.*, 12 et suiv.
4) *Ibid.*, 2.
5) *Ibid.*, 16.
6) *Ibid.*, 2.
7) *Ibid.*, 10-11.
8) *Ibid.*, 1 Baluze.
9) *Ibid.*, 1 et 11 Ruinart.
10) *Ibid.*, 6 et 16.
11) *Ibid.*, 6 ; 11 ; 13.

La littérature martyrologique de Proconsulaire s'est enrichie récemment d'une nouvelle relation, dont on a successivement exagéré et trop réduit la valeur : la *Passio Maximae, Secundae et Donatillae* [1].

Avant la découverte du récit qui les concerne, voici ce qu'on savait sur ces martyres. Le calendrier de Carthage plaçait le 30 juillet la fête « des saintes de Thuburbo et de Septimia » [2]. Le Martyrologe Hiéronymien, à la même date, était un peu plus explicite, et donnait des noms : entre autres, ceux de Maxima, de Secunda, de Donatilla, de Septimia [3]. Le Martyrologe d'Adon consacrait à ces personnages une petite notice, qui semblait résumer une relation [4]. Dans les *Acta Crispinae*, le proconsul Anullinus faisait allusion au supplice récent « de Maxima, de Donatilla et de Secunda » [5]. Enfin, une inscription trouvée à Tichilla (Testour), en Proconsulaire, mentionnait « les trois saintes Maxima, Donatilla, et Secunda, bonne jeune fille » [6]. Tout cela piquait la curiosité, sans la satisfaire.

La *Passio*, découverte par les Bollandistes sur un manuscrit de Paris [7], est probablement celle qu'avait connue Adon. Les éditeurs la considèrent comme une œuvre originale [8]; d'autres savants la relèguent parmi les documents suspects ou apocryphes [9]. La question nous paraît plus complexe : si l'ensemble est de qualité médiocre, si les interpolations y abondent, on y rencontre aussi des parties excellentes.

Relevons d'abord les faits. Le calendrier de Carthage, les Martyrologes, et la *Passio*, sont d'accord sur le lieu du martyre : une ville du nom de *Thuburbo* [10]. Deux cités de Proconsulaire s'appelaient ainsi : Thuburbo Minus, la patrie de sainte Perpétue, à l'Ouest de Carthage; Thuburbo Majus, au Sud. Nous n'avons pas de raison décisive pour placer le martyre dans l'une de ces localités plutôt que dans l'autre. Notons cependant que la ville de Tichilla, où l'on a trouvé l'inscription des trois saintes, est située dans la vallée du Bagradas, comme Thuburbo Minus.

L'anniversaire des martyres tombait le 3 des calendes d'août,

1) *Analecta Bollandiana*, t. IX, 1890, p. 110-116.
2) *Kal. Carth.*, III K. aug.
3) *Martyr. Hieronym.*, III K. aug.
4) Adon, *Martyrol.*, III K. aug.; *Acta Sanctorum*, 30 juillet (*iul.*, t. VII, p. 147).
5) *Acta Crispinae*, 1.
6) *C. I. L.*, VIII, 1392; 14902. — Cf. Le Blant, *Collections du Musée Alaoui*, p. 97 et suiv.
7. *Cod. Paris. lat.*, n. 5306 ; *Analecta Bollandiana*, t. IX, 1890, p. 110-116.
8) *Analecta Bollandiana*, t. IX, 1890, p. 107-108.
9) Harnack, *Gesch. der altchristl. Litter.*, t. I, p. 831 ; *Die Chronologie der altchristl. Litter.*, t. II, p. 478.
10) *Passio Maximae*, 5-6; *Kal. Carth.*, III K. aug.

c'est-à-dire le 30 juillet. Cette date était connue depuis longtemps par les témoignages concordants du Calendrier de Carthage et des martyrologes. Le titre de la relation indique le 4 des calendes d'août : c'est évidemment une erreur d'un copiste, qui a mal compris un passage de la chronique[1]. L'année est déterminée par les circonstances du récit. Maxima et Donatilla ont été condamnées par le proconsul Anullinus, donc entre 303 et 305[2]; elles ont été exécutées avant le procès de Crispina à Theveste, c'est-à-dire avant le 5 décembre 304[3]. Elles ont été arrêtées pour refus de sacrifier, par conséquent en vertu du quatrième édit, qui fut rendu au printemps de 304[4]. Le martyre est donc du 30 juillet 304.

Le récit du chroniqueur est confus. Les empereurs ordonnent de faire sacrifier les chrétiens dans la *Possessio Cephalitana*, sans doute un bourg ou un grand domaine voisin de Thuburbo. Le proconsul Anullinus se rend dans cette localité, et y convoque les chrétiens. Presque tous sacrifient, même les clercs[5]. Deux vierges sacrées, Maxima et Donatilla, sont dénoncées au proconsul, arrêtées sur son ordre, et soumises à un premier interrogatoire[6]. Elles sont conduites à Thuburbo, puis emmenées hors de cette ville, puis ramenées, on ne sait pourquoi[7]. Au moment de s'éloigner, elles sont rejointes par une autre jeune chrétienne, nommée Secunda[8]. De nouveaux interrogatoires ont lieu à Thuburbo, le 5 et le 4 des calendes d'août. Les accusées subissent différentes tortures[9]. A l'amphithéâtre, un ours, jusque-là féroce, refuse de les toucher, leur lèche les pieds, et même leur adresse un discours. Le proconsul ne vient à bout de ses victimes qu'en les faisant décapiter[10].

Dans cette chronique, comme on le voit, abondent les détails suspects : allées et venues des personnages, interrogatoires redoublés, supplices invraisemblables, miracles, erreurs sur les noms des empereurs ou les titres des magistrats. On peut considérer comme entièrement apocryphe le dernier tiers de la relation, qui comprend plusieurs interrogatoires, la description des supplices, et la légende de l'ours[11]. Dans la première partie de la chronique, à côté de détails absurdes, certains passages paraissent authentiques : notamment la scène de convocation des

1) *Passio Maximae*, 5.
2) *Ibid.*, 5-6.
3) *Acta Crispinae*, 1.
4) *Passio Maximae*, 1-2.
5) *Ibid.*, 1.
6) *Ibid.*, 2-3.
7) *Ibid.*, 3-5.
8) *Ibid.*, 4.
9) *Ibid.*, 5.
10) *Ibid.*, 6.
11) *Ibid.*, 5-6.

chrétiens dans la *Possessio Cephalitana*, la dénonciation des deux jeunes filles, le début de l'interrogatoire[1]. Plus loin, tout se gâte : traité de magicien et injurié par les prévenues, le juge leur répond par de grossières menaces[2]. Inutile de s'arrêter à ces niaiseries.

Chose curieuse, au milieu de ce fatras, une scène charmante s'est conservée intacte : l'épisode de Secunda. C'était une toute jeune fille de Thuburbo, appartenant à une riche famille ; elle dédaignait tous les prétendants pour se consacrer à Dieu. Elle se trouvait au balcon ou sur la terrasse de sa maison, quand vinrent à passer, prisonnières, Maxima et Donatilla. Sans prendre le temps de la réflexion, elle s'élança près d'elles, demandant à partager leur sort : « Mes sœurs, criait-elle, ne m'abandonnez pas ! » Maxima et Donatilla l'écartaient doucement : « Va, tu es fille unique, tu ne peux abandonner ton père. » Et comme Secunda insistait : « Considère, lui disait-on, l'âge de ton père : ne l'abandonne pas. » — « Dieu vous le rendra, dit Secunda, si vous me laissez. » Maxima répondit : « Sache que notre sentence est prête. Pourras-tu résister? » — « Secunda lui dit : La sentence de ce monde ne peut m'effrayer; car je cherche un époux spirituel en Jésus-Christ. — Maxima répondit : La chair est faible à cet âge. » — Enfin, Secunda fut exaucée; Donatilla lui dit : « Marchons donc, jeune fille. Le jour approche, pour nous, de la passion; et l'ange de bénédiction vient au devant de nous. » Elles s'éloignèrent ensemble, et le soleil se coucha[3]. — La scène est vraiment pleine de grâce et de vérité; en quelques traits est peinte la lutte de la foi contre les sentiments de famille.

Le rédacteur de la *Passio* a dû avoir entre les mains un document très court, qui contenait l'histoire de Secunda avec quelques détails sur l'arrestation et l'interrogatoire de Maxima et Donatilla. Il a eu l'esprit de reproduire tel quel le principal épisode; mais il a maladroitement délayé ou interpolé tout le reste. C'était peut-être un donatiste, si l'on en juge par l'attitude de ses héroïnes et par l'allusion qu'y font les *Acta Crispinae*. Influences sectaires, mélange de faits précis et de détails absurdes, de documents originaux et de légendes, emploi du mot *paganus* avec le sens de *païen*[4], emploi de la formule *quievit in pace*[5], qui apparaît à Sitifi dans une inscription datée de 406[6] : voilà autant de raisons de croire que cette relation a été composée

1) *Passio Maximæ*, 1-2.
2) *Ibid.*, 2-3.
3) *Ibid.*, 4.
4) *Ibid.*, 1 et 3.
5) *Ibid.*, 6.
6) *C. I. L.*, VIII, 8644.

vers le temps d'Augustin, sans doute au commencement du ve siècle.

V

Documents relatifs aux martyrs de Numidie et de Maurétanie. — Saint Augustin et les martyrs d'Hippone. — L'évêque Leontius. — Les *Viginti martyres*; fragments d'*Actes*. — Martyrs de Caesarea. — Severianus et Aquila. — Theodota et ses fils ; récits apocryphes. — La *Passio Arcadii*, et le sermon pour l'anniversaire d'Arcadius, attribué à Zénon de Vérone. — Les *Acta Marcianae*. — Histoire de Marciana. — Mélange de vérité historique et de légende. — Les *Acta Crispinae*. — Traditions diverses sur Crispina. — La relation conservée et les sermons d'Augustin pour l'anniversaire de la sainte. — Recension catholique et recension donatiste.

Beaucoup de martyrs honorés en Numidie ou en Maurétanie nous sont connus seulement par les martyrologes ou les inscriptions. Comme pour les provinces précédentes, et avec les mêmes réserves, nous mentionnerons brièvement ceux de ces martyrs que l'on peut rapporter sans invraisemblance à la persécution de Dioclétien [1].

Ce sont d'abord plusieurs saints, qui sont inscrits dans les vieux calendriers, et dont on lit également le nom dans des documents épigraphiques : Calendio, à Aquae Caesaris [2]; Salvus ou Salvius, à Aïn Regada [3]; Primus, à Vazaivi et H^r el Beger [4]; Clemens, à Calama [5]; Felicianus, à Dalaa [6]; Victoria, au Mesloug et à Tixter [7]; Quintasus, à H^r el Beger [8].

D'autres noms de martyrs figurent à la fois dans des relations du temps et dans des inscriptions du pays numide ou maure. Par exemple, tous les homonymes des chrétiens d'Abitina qui succombèrent en 304 : Datianus et Victorinus, dans une inscription de Tixter [9]; Emeritus, à Aïn Ghorab et H^r Taghfaght [10];

1) Pour les martyrs que nous connaissons seulement par des inscriptions, voyez le chapitre suivant.

2) *C. I. L.*, VIII, 16743; *Martyr. Hieronym.*, XV K. dec; XVII K. dec.

3) *C. I. L.*, VIII, 5664-5665 ; *Kal. Carth.*, III id. ian. ; Possidius, *Indic. Augustin.*, 10.

4) *C. I. L.*, VIII, 17608 ; 17653 ; *Martyr. Hieronym.*, K. sept. et XVII K. dec.

5) *C. I. L.*, VIII, 5352 ; *Kal. Carth.*, [IX] K. dec.

6) Papier, *Bull. du Comité*, 1895, p. 76 ; *Kal. Carth.*, IV K. nov.

7) *C. I. L.*, VIII, 20600 ; Gsell, *Bull. du Comité*, 1899, p. 454, n. 6; *Kal. Carth.*, [IX] K. nov. ; *Martyr. Hieronym.*, XVI K. nov. et IV non. dec. ; Augustin, *Serm.* 325, 1 ; *Acta Saturnini*, 2 ; 7 ; 16.

8) *C. I. L.*, VIII, 17608; *Kal. Carth.*, VI id. oct.; *Martyr. Hieronym.*, XVI K. nov.

9) *C. I. L.*, VIII, 20600 ; *Acta Saturnini*, 2.

10) *C. I. L.*, VIII, 2220; 17614 ; 17714; *Acta Saturnini*, 2 ; 10-11.

Maria, à Aïn el Ksar[1]; Martinus, à Calama[2]; Matrona, à Aïn Regada[3]; Vincentius, au Mesloug et à Calama[4].

Au même temps appartiennent peut-être quelques-uns de ces groupes de martyrs dont le souvenir s'est conservé dans le Martyrologe Hiéronymien : martyrs d'Hippone[5], de Thagora[6], de Lambèse[7], de Caesarea[8], de Numidiè[9], de Gétulie[10], de Maurétanie[11]. On peut encore placer dans la même période trois martyrs ou confesseurs, sur lesquels nous n'avons que des renseignements assez vagues : Firmus, évêque de Thagaste, qui fut inquiété et mis à la torture pour avoir refusé de livrer aux magistrats un homme réfugié chez lui[12]; Maurus, un pèlerin d'Afrique, qui s'était rendu à Rome, dit-on, pour y visiter les tombeaux des apôtres, et qui y fut martyrisé un 22 novembre[13]; un certain Felix, originaire de Caesarea, qui sous Dioclétien aurait été arrêté à Girone en Espagne, puis attaché à la queue d'une mule furieuse, pendu ensuite par un pied durant un jour entier, et enfin noyé dans le port un 1er août[14].

Toutes ces victimes des persécutions, dont l'époque même est incertaine ou la personnalité indécise, ne sont guère pour nous que des noms. En revanche, nous avons des renseignements plus ou moins complets, fragments d'*Actes* ou relations, sur plusieurs martyrs d'Hippone, de Caesarea et de Theveste.

Augustin, dans un de ses sermons et dans une lettre, mentionne l'évêque-martyr Leontius, un de ses prédécesseurs à Hippone[15]. Ce Leontius était le fondateur de l'église qui portait son nom, la *Basilica Leontiana*[16]; par suite, il ne saurait être de beaucoup antérieur à Constantin. D'autre part, on fêtait à Hippone non seulement sa *depositio*[17], mais son *dies natalis* ou anniversaire[18]; il était honoré par les donatistes comme par les catholiques[19]; il avait donc été martyrisé avant le schisme de 312. D'après cet

1) *C. I. L.*, VIII, 20572; *Acta Saturnini*, 2.

2) *Acta Saturnini*, 2; Duchesne, *Bull. des Antiquaires de France*, 1893, p. 238.

3) *C. I. L.*, VIII, 5664-5665; *Acta Saturnini*, 2.

4) *C. I. L.*, VIII, 5352; Héron de Villefosse, *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1896, p. 192; Gsell, *Bull. du Comité*, 1899, p. 454, n. 6; *Acta Saturnini*, 2.

5) *Martyr. Hieronym.*, XVII K. dec.

6) *Ibid.*, non. dec.

7) *Ibid.*, VII K. mart.

8) *Ibid.*, X K. feb.; V id. iul; IV non. aug.

9) *Ibid.*, IV K. mai; IV K. iun.

10) *Ibid.*, XIV K. iun.

11) *Ibid.*, XV K. april.; IX K. april.; III id. april.; XVI K. mai.; XII K. iun.; XVI K. nov.; IV non. dec.

12) Augustin, *De mendacio*, 13; *Acta Sanctorum*, 31 juillet (iul., t. VII, p. 180).

13) Usuard, *Martyrol.*, X K. dec.

14) *Martyr. Hieronym.*, K. aug.; Adon, *Martyrol.*, K. aug. — Cf. Tillemont, *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique*, t. VI, p. 60.

15) Augustin, *Serm.* 262, 2; *Epist.* 29.

16) Id., *Serm.* 260 et 262.

17) Id., *Serm.* 262, 2.

18) Id., *Epist.*, 29.

19) *Ibid.*, 29, 11.

ensemble de circonstances, on ne peut guère douter que cet évêque ait péri dans la persécution de Dioclétien, probablement en 303.

Leontius dut avoir pour successeur à Hippone un autre évêque-martyr, nommé Fidentius. Celui-ci est l'un des *Viginti martyres*, qui étaient célèbres en Numidie, et à qui était consacrée l'une des basiliques d'Hippone[1]. Les *Viginti martyres* furent condamnés pour refus de sacrifices[2]; donc en 304, après le quatrième édit de Dioclétien et Maximien. Parmi les compagnons de Fidentius, on cite deux femmes, Valeriana et Victoria[3]. Augustin parle souvent de ces martyrs. Dans la *Cité de Dieu*, il raconte un miracle qui s'était produit dans leur basilique d'Hippone[4]. Il prononça divers sermons dans cette église[5], et deux de ces sermons pour l'anniversaire des martyrs[6].

On possédait alors en Numidie des *Acta viginti martyrum*. Augustin commente cette relation, et nous la fait connaître en partie. Il nous apprend que la liste martyrologique commençait par le nom de l'évêque Fidentius, et finissait par celui de Victoria[7]. Dans un autre discours, il décrit une scène touchante, où les martyrs se défendaient contre les supplications de leurs parents et réussissaient à les convaincre[8]. Puis, il reproduit textuellement plusieurs passages des *Acta* : fragments de l'interrogatoire, sommations du juge, réponses calmes des prévenus, qui refusent de sacrifier[9]. Ces morceaux que cite Augustin sont d'un ton très juste et conformes à la vraisemblance historique : les *Acta viginti martyrum* qu'on lisait alors dans l'Eglise d'Hippone, devaient comprendre un procès-verbal authentique et un récit fait de première main.

Plusieurs traditions hagiographiques, même des relations plus ou moins altérées, nous conduisent à Caesarea, capitale de la Césarienne. Dans cette ville, probablement sous Dioclétien et Maximien, en 303-304, furent martyrisés Severianus et Aquila, Theodota et ses fils, Arcadius, Marciana.

Severianus et sa femme Aquila nous sont presque complètement inconnus. Le Martyrologe Hiéronymien place leur martyre (*passio*) à Caesarea de Maurétanie, le 23 janvier[10]. Ce sont les seules données à peu près certaines. D'après le Martyrologe Ro-

1) Augustin, *De civ. Dei*, XXII, 8, 9; *Serm.* 148; 325-326.
2) Id., *Serm.* 326, 2.
3) Id., *Serm.* 325, 1.
4) Id., *De civ. Dei*, XXII, 8, 9.
5) Id., *Serm.* 148; 325-326.
6) Id., *Serm.* 325 et 326.
7) Id., *Serm.* 325, 1.
8) *Ibid.*, 326, 1.
9) *Ibid.*, 326, 2. — Cf. Ruinart, *Acta martyrum*, éd. de 1713, p. 564.
10) *Martyr. Hieronym.*, X K. febr.

main, Severianus et Aquila auraient été brûlés vifs [1]; ce qui est peu vraisemblable, à en juger par les procès authentiques du temps. Plusieurs savants proposent d'identifier le martyr Severianus avec le personnage du même nom qui légua un terrain et une chapelle à la communauté chrétienne de Caesarea [2].

Nous n'en savons pas plus sur Theodota et ses fils, malgré les récits apocryphes où figurent leurs noms. Ici encore, nous n'avons qu'une donnée sérieuse : le Martyrologe Hiéronymien place le 2 août, à Caesarea de Maurétanie, le martyre de Théodota et de ses sept fils « dont on possède les *gesta* [3] ». Ces derniers mots ont induit en erreur bien des érudits, qui ont cherché et cru trouver des *Acta Theodotae*. Il existe, en effet, deux relations, l'une très courte, l'autre plus circonstanciée, toutes deux très suspectes, pleines d'erreurs de fait, de déclamations, de supplices et d'aventures invraisemblables [4]. Ce qui est sûr, c'est que ces deux récits se rapportent à une sainte d'Orient.

La Theodota en question était originaire de Nicée, en Bithynie ; elle s'était fixée en Macédoine avec ses trois enfants et son amie Anastasia. Elle fut dénoncée à Dioclétien, et livrée par lui à un certain Leucadios, dont elle repoussa l'amour [5]. Un jour, elle fut conduite par Leucadios devant le proconsul de Bithynie, et sommée de sacrifier [6]. Elle lutta d'héroïsme avec ses fils [7]. Après diverses aventures et divers miracles, elle fut brûlée vive avec ses enfants, à Nicée [8]. Dès lors, elle apparut toutes les nuits à son amie Anastasia [9]. — Dans ce récit absurde, tous les détails se rapportent à l'Orient, pas un seul à l'Afrique. On doit probablement distinguer deux martyres du nom de Theodota : celle de Nicée, en Bithynie, que visent les relations apocryphes ; celle de Caesarea, en Maurétanie, qui est mentionnée par le Martyrologe Hiéronymien.

Une question analogue se pose à propos d'Arcadius. Ce martyr nous est connu par une relation, et par un sermon attribué à Zénon de Vérone [10]. La *Passio* place le martyre « en Achaïe » [11]; mais une note fort ancienne, qu'on lit en tête du sermon, spécifie

1) *Martyr. Roman.*, X K. febr. ; *Acta Sanctorum*, 23 janvier (*ianuar.*, t. II, p. 455).
2) *C. I. L.*, VIII, 9585. — Voyez plus haut, t. II. p. 126 et suiv. ; Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 398.
3) *Martyr. Hieronym.*, IV non. aug.
4) *Acta Sanctorum*, 2 août (*aug.*, t. I, p. 152-154).
5) *Passio Theodotae*, 1-5.
6) *Ibid.*, 6.
7) *Ibid.*, 7-10.
8) *Ibid.*, 13.
9) *Ibid.*, 14.
10) Ruinart, *Acta martyrum*, éd. de 1713, p. 529-531 ; Zénon de Vérone, *Serm.*, II, 18 (éd. Giuliari, Vérone, 1883, p. 203-208) ; *Acta Sanctorum*, 12 janvier (*ianuar.*, t, I, p. 721-724).
11) *Passio Arcadii*, 1 Ruinart.

que l'exécution a eu lieu « la veille des ides de janvier, dans la cité de Caesarea, en Maurétanie »[1]. On s'accorde à penser que cette dernière indication est exacte, et l'on s'explique l'erreur de la chronique par une maladroite interpolation. Arcadius, qui est inconnu des martyrologes orientaux, figure dans plusieurs martyrologes latins, où il est joint, le 12 janvier, à des martyrs d'Achaïe ; on suppose donc qu'un copiste, trompé par la physionomie tout hellénique du nom, a supprimé par mégarde la mention de la ville de Caesarea[2]. Le peu que nous savons d'Arcadius paraît justifier la tradition qui le fait mourir dans la capitale de la Maurétanie Césarienne.

Sur la date de son anniversaire, tous les témoignages concordent : il a été exécuté la veille des ides de janvier, soit le 12 janvier[3]. On le considérait autrefois comme une victime des persécutions de Dèce ou de Valérien ; la seule raison pour cela, c'est que Zénon de Vérone passait pour avoir vécu à la fin du IIIe siècle. Zénon vivait réellement un siècle plus tard, au temps de saint Ambroise et de saint Jérôme. Dès lors, d'après les circonstances du récit, il est plus naturel de supposer qu'Arcadius a succombé dans la dernière persécution païenne, peut-être le 12 janvier 305.

La *Passio Arcadii* est un peu déconcertante. A en juger par le style, qui est assez ferme, elle ne semble point postérieure à la fin du IVe siècle. D'après le contenu, on pourrait la croire du Moyen Age. Elle renferme peu de faits précis, et se borne presque à une description réaliste d'un supplice invraisemblable. Au milieu de la persécution, Arcadius craint d'être mis en demeure de sacrifier ; il abandonne sa maison et ses biens, pour se cacher aux environs de la ville. On remarque son absence, on perquisitionne chez lui, et l'on y trouve un de ses parents, qu'on arrête. Le gouverneur décide qu'on ne relâchera pas le prisonnier, tant que celui-ci n'aura pas révélé la retraite du fugitif. A cette nouvelle, Arcadius revient, et, de lui-même, se présente au magistrat. Sommé de sacrifier, il répond par un refus et un défi[4]. Non content de le condamner à mort, le gouverneur imagine un supplice raffiné. Il ordonne aux bourreaux de tuer lentement le chré-

1) Zénon de Vérone, *Serm.*, II, 18, p. 203 Giuliari. — On doit peut-être rapporter au martyr de Caesarea une inscription, gravée sur un fragment d'architrave et enfermée dans un édicule, qui a été trouvée à Sillègue, en Sitifienne (*C. I. L.*, VIII, 10928 ; 20471 : Arcadi, utere in Cristo).

2) Ruinart, *o. c.*, p. 529 ; Tillemont, *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique*, t. V, p. 796.

3) *Passio Arcadii*, 5 ; Zénon de Vérone, *Serm.*, II, 18 ; *Acta Sanctorum*, 12 janvier (*ianuar.*, t. I, p. 724).

4) *Passio Arcadii*, 2.

tien, en lui arrachant l'un après l'autre tous les membres[1]. Le supplice est décrit en détail, avec une méticuleuse et horrible précision. Arcadius suit sa mutilation progressive avec une héroïque résignation et d'ardentes invocations à Dieu[2]. Puis, tout ensanglanté, réduit à un tronc informe, il apostrophe ses membres détachés; avant de mourir, il exhorte les témoins de son martyre[3].

La scène est curieuse, et l'effet d'horreur d'autant plus saisissant, que la description est relativement sobre. On n'hésiterait pas à attribuer au Moyen Age ces inventions macabres, si on ne les trouvait également dans le sermon prononcé pour l'anniversaire d'Arcadius[4]. Ce sermon, qui est d'un bon style, paraît dater aussi de la fin du IVe siècle. Des manuscrits l'attribuent à Zénon de Vérone; et, si l'attribution n'est pas certaine, nous n'avons pas non plus de raison décisive pour la rejeter absolument. En tout cas, il y a un rapport étroit entre la *Passio* et le Sermon. Quelques passages de la relation semblent empruntés directement au discours anniversaire. D'autre part, le récit est généralement plus net dans la *Passio*; on le dirait plus ancien. Il est probable que cette *Passio* procède d'*Acta* authentiques, aujourd'hui perdus, et qu'elle a été complétée ou interpolée par des emprunts au sermon. Dans cette hypothèse, la *Passio Arcadii* pourrait contenir des détails exacts : par exemple, la fuite d'Arcadius, l'arrestation d'un de ses parents, son retour à Caesarea, sa première réponse au magistrat[5]. Le reste de l'interrogatoire est invraisemblable. Quant au supplice, il paraît relever surtout de l'imagination populaire; et l'on ne saurait déterminer ce qui peut se cacher de réalité sous la légende.

Les *Acta Marcianae* sont également une œuvre très mêlée, où les légendes ont fleuri autour de souvenirs précis, qu'on a tout lieu de croire authentiques[6]. D'après le témoignage concordant de la relation et des martyrologes, Marciana a été martyrisée à Caesarea de Maurétanie[7]. L'anniversaire est placé tantôt le 9 janvier, tantôt le 11 ou 12 juillet[8]. Les dernières dates se rapportent probablement à une translation de reliques, peut-être au culte de cette sainte en Espagne, notamment à Tolède, où sa popularité est attestée par un hymne assez ancien[9]. La première date est certai-

1) *Passio Arcadii*, 3.
2) *Ibid.*, 4.
3) *Ibid.*, 5.
4) Zénon de Vérone, *Serm*., II, 18.
5) *Passio Arcadii*, 2.
6) *Acta Sanctorum*, 9 janvier (*ianuar.*, t. I, p. 569).
7) *Acta Marcianae*, 1; *Martyr. Hieronym.*, V id. iul.; *Acta Sanctorum*, *l. c.*
8) *Acta Sanctorum*, *l. c.*; Tillemont, *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique*, t. V, p. 263-266.
9) *Acta Sanctorum*, *l. c.*, p. 570.

nement celle de la fête à Caesarea, où la martyre succomba, suivant la *Passio*, le 5 des ides de janvier, c'est-à-dire le 9 janvier [1]. Si Marciana est réellement une victime de la persécution de Dioclétien et de Maximien, elle a dû mourir le 9 janvier 304 ou 305. Cependant, ce n'est là qu'une hypothèse ; car la condamnation a été prononcée, non en vertu d'un édit quelconque de persécution, mais comme châtiment d'un sacrilège, pour renversement d'une idole [2].

D'après la *Passio*, Marciana était une belle jeune fille, originaire de Rusucurru (aujourd'hui Taksebt, en Kabylie). Elle appartenait à une noble et riche famille; méprisant les plaisirs de ce monde, elle s'était consacrée à Dieu. A Caesarea, où elle s'était fixée, elle menait une vie très retirée, dans une sorte de cellule. Un jour, elle voulut visiter la ville. En passant sur une place voisine de la *Porte de Tipasa*, elle aperçut une fontaine, que décorait une statue en marbre de Diane. Dans un accès de fanatisme, elle se précipita sur cette statue, et la renversa [3].

Arrêtée aussitôt par une foule furieuse, et conduite devant le gouverneur, elle se mit à déclamer contre les idoles [4]. Le magistrat la condamna à périr dans l'amphithéâtre, sous la dent des bêtes. En attendant, il la fit enfermer dans une école de gladiateurs, située près de l'amphithéâtre. Chaque nuit, un mur s'éleva miraculeusement autour de la vierge, et la protégea contre la brutalité des gladiateurs [5]. Dès lors, Marciana se recueillit dans l'espérance du martyre. Un jour, on l'insulta du haut des terrasses d'une maison voisine. Cette maison était celle de l'archisynagogue Budarius, et les insulteurs étaient des Juifs. Prise alors du délire prophétique, Marciana lança cette malédiction : « Que cette maison soit dévorée par le feu du ciel ! Que jamais elle ne puisse être rebâtie ! Que les pierres mêmes de ces ruines entraînent à jamais la ruine de tous les édifices où on les placera [6] ! »

Enfin arriva le jour du martyre. Dans l'amphithéâtre, un lion refusa de toucher Marciana. Le peuple commençait à s'émouvoir et à demander la grâce de la jeune fille, quand Budarius et d'autres Juifs intervinrent pour réveiller le fanatisme païen. On lâcha de nouvelles bêtes : blessée par un taureau, Marciana fut achevée par un léopard [7]. « A ce moment, dit le chroniqueur, au moment où l'âme de la pieuse vierge sortit de son corps, à ce

1) *Acta Marcianae*, 5.
2) *Ibid.*, 1-2.
3) *Ibid.*, 1.
4) *Ibid.*, 2.
5) *Ibid.*, 3.
6) *Ibid.*, 4.
7) *Ibid.*, 5.

moment même, la maison du blasphémateur Budarius, avec tous ceux qui s'y trouvaient, fut dévorée par un feu divin. Souvent les Juifs ont tenté de reconstruire cette maison, et toujours elle est retombée en ruines. Et même, bien des gens qui avaient amassé des pierres pour cette construction, ont cru les porter bien plutôt pour leur sépulture. Aujourd'hui encore, s'appesantit sur cette maison l'éternelle malédiction de la martyre bienheureuse, malédiction qui doit durer à jamais [1] ».

Il est facile, dans cette relation, d'écarter la légende pour dégager la vérité historique. A l'imagination populaire appartiennent évidemment l'invention du mur de chasteté [2], la générosité du lion [3], la coïncidence miraculeuse entre le martyre et l'incendie [4], probablement aussi la plus grande partie de l'interrogatoire et des scènes de supplice [5]. Mais tout le reste semble digne de foi : les renseignements sur Marciana, sur sa patrie et sa famille [6] ; le scandale de la statue renversée, provocation analogue à celle de sainte Salsa à Tipasa [7] ; l'emprisonnement dans l'école de gladiateurs, établissement contigu à l'amphithéâtre où devait être exécutée la sentence [8] ; l'épisode des Juifs, leur acharnement contre la chrétienne [9] ; même les terreurs superstitieuses causées à la foule par la maison maudite [10]. Tous ces détails précis n'ont pas été inventés ; ils devaient se trouver dans des *Acta* primitifs, qui ont été plus tard interpolés et grossis de récits légendaires.

Dans l'état où elle nous est parvenue, la relation paraît antérieure à l'invasion vandale ; elle doit dater de la fin du IVe siècle ou des premières années du Ve. Elle a été écrite sûrement en Afrique, probablement à Caesarea. Autrement, on ne s'expliquerait pas l'exactitude des données géographiques et topographiques : sur la petite ville de Rusucurru, sur cette place de Caesarea qui touchait à la *Porte de Tipasa* [11], sur l'amphithéâtre don on visite encore les ruines, non loin de cette porte [12], sur la maison hantée et la colonie juive de Caesarea [13].

1) *Acta Marcianae*, 6.
2) *Ibid.*, 3.
3) *Ibid.*, 5.
4) *Ibid.*, 6.
5) *Ibid.*, 2 et 5.
6) *Ibid.*, 1.
7) *Ibid.*, 1. — *Passio Salsae*, 7-9.
8) *Acta Marcianae*, 3-4.
9) *Ibid.*, 4-5.
10) *Ibid.*, 6.
11) *Ibid.*, 1.
12) *Ibid.*, 4-5.
13) *Ibid.*, 4 et 6. — Suivant M. de Guibert (*S. Victor de Césarée*, dans les *Analecta Bollandiana*, t. XXIV, 1905, p. 257-264), on devrait considérer comme africaine une *Passio* conservée dans un manuscrit espagnol à la Bibliothèque Nationale de Paris (*Fonds latin, Nouvelles acquis.*, n. 2179, fol. 278 et suiv.), et publiée naguère par les Bollandistes (*Catal. lat. Paris.*, t. III, p. 504-506). On admet généralement que ce récit vise un saint espagnol du IXe ou du Xe siècle, Victor de Cerezo ; et, en effet, le texte de cette *Passio* se retrouve en grande partie dans les documents relatifs au martyr de Cerezo. Malgré les observations ingénieuses de M. de Guibert, l'hy-

Les *Acta Crispinae* nous ramènent à Theveste[1]. C'est dans cette ville que Crispina fut martyrisée le 5 décembre 304. Le lieu du martyre est nettement indiqué au début et à la fin de la relation[2] : si la condamnation fut prononcée par le proconsul, comme dans le procès de Maximilianus, c'est que Theveste, évêché numide, dépendait administrativement de la Proconsulaire. On a supposé récemment que la grande basilique de Tebessa avait été élevée en l'honneur de Crispina, que la chapelle tréflée voisine de cette basilique renfermait le tombeau de la sainte, et que l'histoire de son martyre était représentée sur un célèbre sarcophage trouvé dans cette chapelle[3].

La date de l'exécution est certaine. L'anniversaire tombait le 5 décembre, d'après le témoignage unanime des *Acta*, du Calendrier de Carthage, et des Martyrologes[4]. Crispina a été condamnée par Anullinus, donc entre 303 et 305; elle l'a été pour refus de sacrifices, donc après le quatrième édit, promulgué au printemps de 304; comme la persécution cessa en Afrique au début de 305, le martyre est du 5 décembre 304[5].

Telle que nous la présentent les *Acta*, l'histoire de ce procès est des plus simples. Crispina de Thagora, accusée d'avoir méprisé les édits impériaux, comparut devant le proconsul Anullinus, sur le forum de Theveste. Mise en demeure de sacrifier, elle refusa à plusieurs reprises, expliquant avec fermeté que sa religion le lui interdisait[6]. Après un long interrogatoire, où elle s'était montrée insensible aux exhortations comme aux menaces

pothèse paraît assez fragile. La *Passio* en question, où abondent les invraisemblances, ne renferme guère de données précises, et aucun détail ne s'y rapporte nettement à l'Afrique. Nous jugeons plus prudent de laisser à l'Espagne du Moyen-Age ce médiocre récit.

1) *Acta Crispinae*, éd. Ruinart (*Acta martyrum*, éd. de 1713, p. 449-451), Franchi de' Cavalieri (*Nuove Note agiografiche*, Rome, 1902; dans les *Studi e Testi*, n. 9). — M. Franchi de' Cavalieri a pris pour base de son édition un manuscrit d'Autun, évidemment supérieur aux manuscrits de Reims dont s'étaient servis Mabillon et Ruinart. La recension qu'il a publiée contient moins d'interpolations; sur la plupart des points, elle confirme les observations critiques que nous avions présentées dans notre mémoire intitulé *Les Actes de sainte Crispine, martyre à Theveste* (*Mélanges Boissier*, p. 383 et suiv.).

2) *Acta Crispinae*, 1-2.

3) Toulotte, *Bull. des Antiquaires de France*, 1902, p. 231 ; *Nuovo Bull. crist.*, t. V, 1899, p. 50 et 299. — Cf. Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 275.

4) *Acta Crispinae*, 1 et 2 ; *Kal. Carth.*, non. dec. ; *Martyr. Hieronym.*, non. dec.

5) On doit corriger en conséquence la date consulaire qu'on lit en tête des *Actes* dans les éditions usuelles : « *Diocletiano* (ou *Diocletiano II*) *et Maximiano consulibus* ». Le deuxième consulat de Dioclétien correspond à l'année 285 : date inadmissible, puisque la persécution est bien postérieure, et que Maximien ne fut pas consul cette année-là. Il faut lire : « *Diocletiano IX et Maximiano VIII coss.* » ; ce qui correspond à l'année 304, et au proconsulat d'Anullinus, par qui fut condamnée Crispina.

6) *Acta Crispinae*, 1.

du magistrat, elle fut condamnée à mort, et aussitôt décapitée[1]. La relation ne comprend guère que l'interrogatoire, dont la plus grande partie a tous les caractères d'une parfaite authenticité et paraît provenir des Archives proconsulaires.

Cependant, il existait d'autres traditions sur Crispina. Le Calendrier de Carthage lui donnait plusieurs compagnons : Bilus, Felix, Potamia, et autres[2]. Le Martyrologe Hiéronymien les faisait tous mourir à Thagora[3]. En Italie, par une série d'altérations dans les textes des Martyrologes, Crispina de Thagora paraît être devenue Cristina de Tyr, patronne de Bolsena[4].

En Numidie même, circulait une relation assez différente de celle qui nous est parvenue. Augustin a prononcé au moins deux sermons pour l'anniversaire de Crispina[5] ; il parle encore d'elle dans deux autres sermons et dans un de ses traités[6]. Il nous fournit divers renseignements qui manquent dans les *Acta*, sur la condition sociale de la martyre, sur sa famille, sur son procès[7]. Par contre, il semble ignorer certains faits qu'on trouve dans les *Acta*. On en doit conclure que la relation lue et commentée par Augustin à Hippone n'était pas celle que nous possédons. Les données ne concordent pas. Les *Acta* ne contiennent que l'interrogatoire ; le récit connu d'Augustin était beaucoup plus complet et plus explicite, même sur les circonstances du procès. En outre, les renseignements que nous devons à l'évêque d'Hippone s'accordent beaucoup mieux, pour l'interrogatoire, avec la vraisemblance historique, avec la procédure suivie en Afrique dans les poursuites contre les chrétiens.

C'est dire que les *Acta* non seulement sont incomplets, mais renferment quelques indications suspectes. La première moitié semble entièrement authentique. Tout y est d'un ton juste, et conforme à ce que nous savons d'autre part sur ce genre de procès ; on n'y surprend qu'une petite altération dans la date consulaire, l'omission du nom d'un des empereurs[8], et les lacunes déjà signalées. Selon toute apparence, le rédacteur n'a fait que

1) *Acta Crispinae*, 2.

2) *Kal. Carth.*, non. dec.

3) *Martyr. Hieronym.*, non. dec.

4) Telle est, du moins, l'opinion de Mgr. Toulotte (*Bull. des Antiquaires de France*, 1902, p. 232) ; opinion contestée dans les *Analecta Bollandiana*, t. XXIV, 1905, p. 134.

5) Augustin, *Enarr. in Psalm.* 120 et 137.

6) Id., *Serm.* 286, 2 ; 354, 5 ; *De sanct. virgin.*, 44 (45).

7) Id., *Enarr. in Psalm.* 120, 13 ; 137, 3 et 7 ; *Serm.* 286, 2 ; 354, 5.

8) « Secundum legem datam a dominis nostris Diocletiano et Maximiano piis Augustis, et Constantio nobilissimo Cæsare » (*Acta Crispinae*, 1 Ruinart). — Le manuscrit d'Autun, moins inexact, donne : « Constantio et *Maximo* nobilissimis Cæsaribus ». *Maximo* est évidemment une altération de *Maximiano*, nom officiel de Galère.

transcrire ici un procès-verbal incomplet, mais contemporain des événements; ce procès-verbal est d'ailleurs mentionné expressément par le proconsul Anullinus [1]. Mais la seconde partie de la relation contient presque sûrement diverses interpolations : ordre de raser les cheveux de l'accusée, menaces grossières du magistrat, allusion au sort de Maxima, Donatilla et Secunda [2]; texte de la sentence capitale, dernière réponse de Crispina, conclusion du récit [3]. Ici, le rédacteur a dû modifier ou interpoler le document qu'il avait sous les yeux; plusieurs de ces additions paraissent trahir la main d'un donatiste [4].

En résumé, nos *Acta Crispinae* ne sont pas identiques à la relation que commentait Augustin. Ils en diffèrent par l'omission de renseignements précis et indispensables, comme par l'addition de détails suspects. Ils ont altéré quelque peu un procès-verbal authentique, mais incomplet. Ils ont conservé, intacte, la première partie de l'interrogatoire, et interpolé la seconde. Il y a eu sans doute deux rédactions du procès-verbal, ou deux recensions indépendantes de ce document primitif. L'une des versions circulait chez les catholiques de Numidie; nous la trouvons à Hippone au temps d'Augustin. L'autre paraît avoir circulé chez les donatistes. La première est perdue, et a dû l'être de bonne heure, ou, du moins, n'a guère dû se répandre hors de la Numidie, si l'on en juge par les mentions erronées du Calendrier de Carthage et du Martyrologe Hiéronymien. L'autre relation, celle qui nous est parvenue, semble être l'œuvre d'un donatiste, qui a remanié un procès-verbal de l'interrogatoire. Elle peut dater, d'ailleurs, de la seconde moitié du ɪvᵉ siècle ou du temps d'Augustin. Malgré les réserves à faire, elle n'en reste pas moins un précieux document : si l'on écarte les petites interpolations d'un rédacteur maladroit ou sectaire, on y retrouve partiellement un procès-verbal authentique, contemporain du martyre.

1) *Acta Crispinae*, 2 : « Acta ex codice quae dicta sunt relegantur ».
2) *Ibid.*, 1. — L'allusion aux martyres de Thuburbo, Maxima, Donatilla et Secunda, manque dans le manuscrit d'Autun.
3) *Acta Crispinae*, 2.
4) Surtout le « *Christo laudes ago* » et la formule anormale « *in unitate Spiritus sancti* » (*ibid.*, 2 Ruinart). — Le manuscrit d'Autun donne la formule ordinaire des documents catholiques « *Deo gratias* ».

VI

Martyrs postérieurs à l'édit de Milan. — Victimes des donatistes. — Les martyrs de Renault. — Les diacres de Lemellef. — Le diacre Nabor. — Victimes des émeutes païennes. — Martyrs de Sufes et de Calama. — La *Passio sanctae Salsae*. — Découverte de cette relation. — Histoire de sainte Salsa. — Date approximative du martyre. — Exactitude du récit. — Les basiliques et le culte de sainte Salsa à Tipasa. — Valeur historique et littéraire de la relation.

Le martyrologe africain a continué de s'enrichir même après l'édit de Constantin. Au ve siècle, sous la domination des Vandales ariens, nous verrons se constituer un nouveau cycle de traditions et de récits hagiographiques. Nous verrons aussi que les donatistes ont eu leurs martyrs particuliers, dont ils célébraient les anniversaires par la lecture de relations édifiantes, et dont la commémoration servait de prétexte à des sermons agressifs. Les catholiques africains du ive siècle considéraient également comme des martyrs ceux des leurs qui avaient succombé dans les querelles avec les schismatiques ou avec les païens : c'est de ces martyrs catholiques, morts dans les émeutes religieuses, que nous avons à parler ici.

Parmi les victimes des donatistes, on doit compter peut-être les chrétiens que mentionne la curieuse inscription trouvée à Renault en Maurétanie : Rogatus, Maientus, Nasseus, Maxima, tués un 21 octobre; Bennagius et Sextus, mis à mort le 1er novembre [1]. Le document est daté de l'an 329. On considère généralement que cette date se rapporte à la consécration du monument, et les martyrs à la persécution de Dioclétien; on a même voulu reconnaître en eux des donatistes. D'après la disposition et le contenu de l'inscription, il est plus vraisemblable de supposer que ces martyrs sont des catholiques, et qu'ils ont succombé en 329, dans une bagarre avec les païens ou les schismatiques [2].

Sous l'empereur Julien, vers 362, une bande de donatistes saccagea l'église de Castellum Lemellefense, en Sitifienne. Deux diacres catholiques, qui défendaient l'autel, furent tués à coups de tuiles : c'étaient Primus, fils de Januarius, et Donatus, fils de Ninus [3]. Ces deux personnages figurent au Martyrologe Romain, le 9 février [4].

1) *C. I. L.*, VIII, 21517 ; Gsell, *Bull. du Comité*, 1899, p. 458.
2) Cf. *Bull. des Antiquaires de France*, 1903, p. 159-161.
3) Optat, II, 18.
4) *Martyr. Roman.*, V id. febr. ; *Acta Sanctorum*, 9 février (*febr.*, t. II, p. 294).

Au temps d'Augustin, un diacre donatiste de Numidie, nommé Nabor, s'était rallié au parti catholique. Cette défection lui coûta la vie ; il fut assassiné par ses anciens amis. Nous possédons son épitaphe, composée par Augustin [1]. Des termes mêmes de cette épitaphe, il résulte que Nabor était considéré par les catholiques du pays comme un martyr authentique.

Les émeutes païennes ont fait aussi bien des victimes, jusqu'au début du v[e] siècle. En 399, la destruction systématique des temples et des idoles de Carthage fut suivie d'exécutions analogues dans d'autres villes africaines [2]. A Sufes, en Byzacène, les chrétiens voulurent renverser une statue d'Hercule. Les païens résistèrent; ce qui amena une sanglante bagarre, où périrent soixante fidèles [3]. Ces soixante victimes figurent au Martyrologe Romain, le 30 août [4]. Quelques années plus tard, en 408, des querelles du même genre éclatèrent dans une ville de Numidie Proconsulaire, à Calama. Les païens, qui célébraient une fête, se mirent à exécuter des danses devant l'église. Les clercs protestèrent; on leur répondit en lançant des pierres sur l'édifice. A plusieurs reprises, ces scènes de violence recommencèrent, de plus en plus graves. Les païens essayèrent d'incendier la basilique, en proférant des cris de mort contre l'évêque Possidius, qui dut se cacher; beaucoup de personnes furent blessées, et un chrétien fut tué [5]. D'après les protestations répétées d'Augustin et des conciles, on ne saurait douter que les émeutes de païens aient été fréquentes en Afrique, et les victimes assez nombreuses.

Une curieuse relation, qui a été récemment découverte, nous conte en détail l'histoire d'un de ces martyres postérieurs à l'édit de Milan. Il s'agit de la *Passio Salsae*, qui nous transporte à Tipasa de Maurétanie, vers la fin du règne de Constantin [6].

Avant cette découverte, sainte Salsa était presque complètement inconnue. On lisait seulement son nom, à deux reprises, dans le Martyrologe Hiéronymien, où elle figurait le 20 mai et le

1) De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, p. 461.

2) Augustin, *De civ. Dei*, XVIII, 54 et suiv.

3) Id., *Epist.* 50.

4) *Martyr. Roman.*, III Kal. sept. ; *Acta Sanctorum*, 30 août (*august.*, t. VI, p. 553).

5) Augustin, *Epist.* 91, 8.

6) *Passio sanctae Salsae*, publ. à la suite du *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum qui asservantur in Bibliotheca Nationali Parisiensi*, t. I (Bruxelles et Paris, 1889), p. 344-352. — La *Passio Salsae* nous a été conservée par deux manuscrits de Paris (*Cod. lat.*, n. 3809 A ; *Nouvelles acquisitions*, n. 2179). Le texte, revisé par Mgr. Duchesne, est reproduit en appendice dans le mémoire de l'abbé Grandidier, intitulé *Tipasa, ancien évêché de la Maurétanie Césarienne* (*Bull. de la Soc. d'arch. du diocèse d'Alger*, t. I, p. 182 et suiv.).

10 octobre, au milieu d'autres martyrs africains [1]. Ce nom est, d'ailleurs, très rare. Les seuls documents épigraphiques où on l'ait rencontré jusqu'ici, ont été trouvés naguère dans deux villes voisines de Maurétanie Césarienne : inscriptions de Tipasa, qui se rapportent à la martyre ou à sa famille [2]; épitaphe de Caesarea, où est mentionnée une Caninia Salsa [3].

Voici ce que nous apprend la *Passio*. Salsa était une toute jeune fille de Tipasa, âgée de quatorze ans. Quoique ses parents fussent païens, elle avait reçu le baptême, et s'était consacrée à Dieu [4]. Un jour, on célébrait dans sa ville natale la Fête du Dragon, une divinité locale que représentait un serpent de bronze à tête dorée, et qu'il faut peut-être identifier avec le dieu Draco de Proconsulaire [5]. Cette idole de Tipasa avait un sanctuaire au centre de la ville, sur un promontoire rocheux de la *Colline des Temples* [6]. Comme tous les païens de la région, les parents de Salsa prirent part à la fête populaire; et la jeune chrétienne dut les accompagner [7]. Elle assista frémissante aux cérémonies sacrilèges. Elle essaya vainement d'en inspirer l'horreur à ses parents et aux personnes qui l'entouraient; on se moqua d'elle [8].

La fête se termina, comme d'usage, par un banquet; le banquet, par des libations abondantes; les libations, par une longue sieste. Salsa profita de l'occasion pour se glisser dans le sanctuaire, sans être vue de personne; elle détacha la tête dorée du dragon, et la fit rouler dans la mer. On juge du désespoir des dévots, à leur réveil. Après s'être lamentés, ils résolurent de faire bonne garde, pour tâcher de surprendre le coupable [9].

Cependant, la jeune fille s'était juré d'envoyer le corps du dragon rejoindre la tête. Elle réussit à pénétrer de nouveau dans le sanctuaire, et à ébranler le serpent de bronze, qui, de rocher en rocher, tomba dans la mer avec fracas. Cette fois, Salsa fut surprise, arrêtée, mise en pièces par la foule, et précipitée à son tour dans les flots [10].

Poussé doucement par la vague, du côté de l'Est, le corps finit par arriver dans le port, où il resta entre deux eaux [11]. A ce moment, accostait un vaisseau marchand, qui venait de Gaule, et qui était commandé par un certain Saturninus. A peine eut-il jeté l'ancre, qu'une tempête furieuse éclata [12]. La mer fut démontée

1) *Martyr. Hieronym.*, XIII K. iun.; VI id. oct.
2) *C. I. L.*, VIII, 20913-20915.
3) *Bull. du Comité*, 1902, p. 359.
4) *Passio Salsae*, 2.
5) *C. I. L.*, VIII, 15247; 15378. — Cf. *De miraculis sancti Stephani*, II, 4, 1.
6) *Passio Salsae*, 3.
7) *Ibid.*, 4.
8) *Ibid.*, 5-6.
9) *Ibid.*, 7.
10) *Ibid.*, 8-9.
11) *Ibid.*, 10.
12) *Ibid.*, 11.

pendant trois jours. La première nuit, le commandant du navire eut un songe : un personnage mystérieux le prévenait qu'il périrait avec son vaisseau, s'il n'ensevelissait un corps de martyr caché sous la coque. D'abord, Saturninus ne tint pas compte de l'avertissement; mais le songe se renouvela les nuits suivantes, et la tempête faisait toujours rage. Le marin se décida à tenter l'aventure. Il plongea, aperçut le cadavre, et le ramena à la surface. Aussitôt la mer se calma. On ensevelit le corps sur la falaise voisine, où bientôt s'éleva une petite chapelle [1].

La relation se termine par le récit d'un miracle. Vers 372, Firmus, un grand chef indigène révolté contre Rome, saccagea plusieurs cités de Maurétanie, puis vint mettre le siège devant Tipasa. Après plusieurs assauts inutiles, il imagina d'invoquer l'appui de sainte Salsa, dont le sanctuaire était situé hors des murs. Il pénétra donc dans la chapelle. Il alluma des cierges, qui s'éteignirent aussitôt. Il voulut communier, semble-t-il : le calice, le pain, le vin, tout se renversa. Le barbare comprit que sa prière était rejetée. Furieux alors, il frappa d'un coup de lance le tombeau de la sainte. Il sortit tout pâle et tremblant de colère, en blasphémant. Dans le vestibule de la chapelle, il fit une chute de mauvais augure. Le soir même et la nuit suivante, il eut un engagement malheureux avec les Tipasiens. Il dut lever le siège, et mourut peu après [2].

De toutes les circonstances du récit, il résulte que Salsa fut martyrisée à Tipasa [3]. Le jour de la mort est incertain. Nous avons vu que le Martyrologe Hiéronymien indique en même temps le 20 mai et le 10 octobre. Dans les titres des deux manuscrits conservés, on relève deux dates différentes : dans l'un, le 26 août [4]; dans l'autre, le 2 mai [5]. Cette dernière indication est la plus vraisemblable; car le chroniqueur place la mort de Salsa « au commencement de l'été [6] ». L'année du martyre est complètement inconnue. Les données de la *Passio* sont même assez contradictoires. On nous dit que « la foi était rare », au moins à Tipasa, et que cependant la plupart des temples païens étaient déjà en ruines [7]. Nous voyons d'autre part que la Fête du Dragon se célébrait au grand jour, et que les idolâtres étaient encore en majorité [8]. La légende du châtiment de Firmus laisse

1) *Passio Salsae*, 12.
2) *Ibid.*, 13.
3) *Ibid.*, 2; 10; 13.
4) *Cod. Paris. lat.*, n. 3809 A, fol. 49 v° : « Passa est VII Kalendas septembres ».
5) *Ibid.*, *Nouv. acquisitions*, n. 2179 : « Passa est sub die VI nonas maias ».
6) *Passio Salsae*, 11.
7) *Ibid.*, 3.
8) *Ibid.*, 3-4; 9.

supposer que le martyre était de beaucoup antérieur à l'année 372[1]. Enfin, le rédacteur nous apprend que le sanctuaire du dragon, remplacé d'abord par une synagogue, l'était de son temps par une basilique de Sainte-Salsa[2] Rien n'autorise d'ailleurs à remonter jusqu'à la persécution de Dioclétien. Selon toute apparence, notre héroïne a succombé vers le milieu du IVe siècle ou dans les dernières années du règne de Constantin[3].

L'exactitude des indications topographiques de la *Passio* a été démontrée d'une façon éclatante par de récentes découvertes archéologiques. La relation mentionne deux sanctuaires de Tipasa, qui étaient consacrés à la patronne de cette ville : la basilique située sur la *Colline des Temples*[4]; la chapelle funéraire, voisine du port, bâtie en dehors des remparts[5]. La première n'a pu être retrouvée; mais la seconde se visite aujourd'hui à Tipasa, et est assez bien conservée. Les ruines, signalées depuis longtemps, ont été explorées et fouillées de nos jours, avec beaucoup de méthode et de succès[6].

L'église funéraire de Sainte-Salsa s'élève dans la nécropole orientale de Tipasa, au-dessus de l'ancien port. On y distingue deux constructions successives : une chapelle primitive, qui correspond très probablement à celle de la *Passio*; et une basilique deux fois plus longue, dont la partie antérieure, du côté de l'abside, se confond avec la chapelle. Le sol de la nef était entièrement couvert de mosaïques; et partout se pressaient les tombes, à l'intérieur de l'église comme dans le cimetière voisin. On a trouvé dans ces ruines d'assez nombreuses inscriptions, sur mosaïque ou sur pierre[7], dont trois contiennent le nom de la martyre[8].

Au centre de la chapelle, était un sarcophage, avec une épitaphe de Fabia Salsa[9]. Mais, chose inattendue, cette épitaphe est toute païenne d'apparence; et, tandis que notre héroïne est morte à quatorze ans, Fabia Salsa était une matrone de soixante-trois ans. Une parente de la martyre, suivant les uns; ou, suivant d'autres, la martyre elle-même, rajeunie par la légende. En outre, le sarcophage à inscription a été plus tard enfermé dans un grand socle, qui supportait un second sarcophage sculpté, à décoration toute païenne. On n'a point réussi à éclair-

1) *Passio Salsae*, 13.
2) *Ibid.*, 3.
3) Cf. Duchesne, *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1890, p. 116.
4) *Passio Salsae*, 3.
5) *Ibid.*, 10; 12-13.
6) Gsell, *Recherches arch. en Algérie*, Paris, 1893, p. 1-76; *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 323-333.
7) *C. I. L.*, VIII, 20913-20927.
8) *Ibid.*, 20913-20915.
9) *Ibid.*, 20913.

cir tout à fait ce mystère. On suppose que la martyre a été ensevelie d'abord dans le sarcophage de Fabia Salsa. En 484, les Tipasiens, persécutés par Hunéric, se réfugièrent, nous le savons, en Espagne[1] : ils auraient emporté avec eux les reliques de leur grande sainte ; à leur retour en Afrique, ils auraient déposé ces reliques dans le second sarcophage. Cette hypothèse ingénieuse explique assez bien la superposition des deux sépultures. Elle explique aussi la popularité de Salsa en Espagne, où ont été copiés les deux manuscrits de la *Passio*.

Quoi qu'il en soit, la relation a une grande valeur historique. Elle nous fournit des renseignements très précis sur le martyre, et sur le dernier culte païen de Tipasa. Ce dragon de bronze, à tête dorée, aux yeux incrustés; cette décoration du sanctuaire aux jours de fête, les guirlandes de laurier sur les murs, les branches de myrte et de peuplier autour des colonnes, les roseaux sur les portes, les tentures dans le vestibule, les tapisseries dans la cella ; l'encens qui fume sur les autels ; ces prêtres aux robes somptueuses, au regard triomphant ; ces danses et ces chants lascifs, avec accompagnement de tambours, de trompettes, de lyres et de cithares ; ces dévots en délire, qui se blessent et se transpercent eux-mêmes ; et, après les cérémonies, ces banquets plantureux, la sieste, les chapelets d'ivrognes qui roulent sur le sol[2] : c'est vraiment un curieux tableau d'histoire. Très caractéristique, aussi, la destinée de ce marin, qui arrive de Gaule pour ses affaires, et qui fonde un culte en retirant de l'eau le corps d'une martyre[3]. La légende même a une signification historique : c'est presque un symbole que la mésaventure de Firmus, le barbare dompté par la sainte[4].

La valeur littéraire du récit est beaucoup moindre. L'auteur a les défauts du temps et du genre : redondance, phraséologie verbeuse, abus de la rhétorique, vaines antithèses, cliquetis de mots. Il se perd trop souvent en hors d'œuvre insipides : le discours de Salsa contre l'idolâtrie[5], sa longue prière et son monologue avant d'agir[6], les apostrophes à la mer ou au diable[7], le parallèle entre Salsa et Rachel ou Daniel[8]. Ce chroniqueur a pourtant des qualités d écrivain : souci de l'exactitude, et sens du pittoresque. Malgré l'abus des épithètes et des effets de style, il peint en traits heureux la *Colline des Temples* et son promon-

1) Victor de Vita, III, 6, 29 Halm.
2) *Passio Salsae*, 3-4 et 6.
3) *Ibid.*, 11-12.
4) *Ibid.*, 13.
5) *Ibid.*, 5.
6) *Ibid.*, 6 et 8.
7) *Ibid.*, 10.
8) *Ibid.*, 14.

toire battu par les flots [1], la fête du Dragon [2], la tempête [3], la dévotion menaçante et naïve de ce grand chef indigène, qui soudain passe de la superstition au blasphème [4].

On s'est demandé si la *Passio Salsae* n'était pas de la même main que la *Passio Fabii*. En effet, les deux ouvrages ont à peu près les mêmes défauts, qui viennent surtout d'une fausse rhétorique. Cependant, la *Passio Salsae* est beaucoup plus précise, plus riche en faits ; et il en résulte que les défauts y paraissent moins choquants. Le panégyriste de sainte Salsa écrivait à Tipasa, comme le prouve l'exactitude de ses données topographiques ; mais il semble dire qu'il habitait depuis peu dans cette ville [5]. Il a composé sa relation assez longtemps après le martyre [6], et après la révolte de Firmus [7], à une époque où le culte païen avait presque complètement disparu [8]. Comme beaucoup d'autres relations africaines de martyres, la *Passio Salsae* paraît dater du temps d'Augustin.

1) *Passio Salsae*, 3.
2) *Ibid.*, 4.
3) *Ibid.*, 11.
4) *Ibid.*, 13.
5) *Ibid.*, 1.
6) *Ibid.*, 2-3.
7) *Ibid.*, 13.
8) *Ibid.*, 3.

CHAPITRE III

INSCRIPTIONS RELATIVES A LA PERSÉCUTION. — L'ÉPIGRAPHIE CHRÉTIENNE D'AFRIQUE AU IVe SIÈCLE

I

Inscriptions relatives à la persécution. — Liste des inscriptions africaines où sont mentionnés des martyrs et des reliques. — Martyrs antérieurs à Dioclétien. — Martyrs du temps de Dioclétien. — Autres martyrs africains. — Saints étrangers et reliques diverses. — Dispositions matérielles des monuments épigraphiques africains qui se rapportent aux martyrs. — Destinations et rédaction des documents. — Étude des formules. — Nom du monument dédié. — Divers noms sous lesquels on désignait les reliques. — Indication de la place des reliques. — Titres donnés aux martyrs. — Circonstances de leur mort. — Anniversaire. — Circonstances de la déposition des reliques et de la dédicace. — Mention d'un vœu ou d'un ordre divin. — Invocation à Dieu ou aux martyrs. — Documents datés. — Complexité croissante des formules depuis le IVe siècle jusqu'au VIe. — Formules usitées au IVe siècle.

Sur bien des points, les documents épigraphiques confirment ou complètent le témoignage des relations. On a trouvé jusqu'ici en Afrique environ quatre-vingts inscriptions de martyrs, dont beaucoup sont précieuses ou curieuses. Pour donner une base solide à l'étude de ces documents, comme pour simplifier les renvois bibliographiques et éviter les redites, nous croyons indispensable de mettre tout d'abord sous les yeux du lecteur, dans un tableau d'ensemble, le relevé de ces inscriptions, classées dans l'ordre géographique, avec renvois aux sources et indication sommaire du contenu.

LISTE GÉOGRAPHIQUE DES INSCRIPTIONS AFRICAINES OÙ SONT MENTIONNÉS DES MARTYRS OU RELIQUES[1]

No D'ORDRE	LOCALITÉ	MARTYRS ET RELIQUES	SOURCES
1	Carthage (à Dermèche)	[Felici]tas (?).— Istefanus.— Saturninus. — Saturus. — Sirica.— Speratus	Gauckler, *Bull. du Comité*, 1903, p. 416-418.
2	Id. (à Gamart)	[Ste]fanus (?)	*C. I. L.*, VIII, 14100.
3	Id.	*Tres orantes pueri*	*Ibid.*, 13543[2].
4	Environs de Gabès	Ce(se)lia (?). — Minerv[us] (?). — Nun[us] (?). — Sasse[us] [?].	*Papiers* de Peiresc, à la Bibliothèque Nationale (*Fonds latin*, n. 8957, fo 171)[3].
5	Uppenna (Hr Chigarnia)	Julianus	Cagnat, *Bull. du Comité*, 1889, p. 361[4].
6	Kairouan	Stephanus	Diehl, *C. R. de l'Ac. des Inscr.*, 1894, p. 384.
7	Thelepte (Medinet el-Kedima)	Januarius *et comites*.	*C. I. L.*, VIII, 11270.
8	Ammaedara (Haïdra)	Julianus *et comites*. — Pantaléon	*Ibid.*, 10515; Gsell, *Bull. du Comité*, 1899, p. 450.
9	Dar-Ali-el-Hochani	Julianus	Cagnat, *Bull. du Comité*, 1889, p. 136.
10	Mactaris	Felix	*Ibid.*, 1891, p. 523, no 117[5].

1) Nous laissons de côté quelques inscriptions très mutilées, qui ne nous font connaître aucun nom de martyr. — Dans les pages suivantes, nous citerons chaque document d'après le numéro d'ordre que nous lui assignons ici

2) On a trouvé encore à Carthage quelques débris d'inscriptions qui se rapportaient à des martyrs (*C. I. L.*, VIII, 14040; 14237; Gauckler, *Bull. du Comité*, 1901, p. 156, no 109).

3) Cette inscription, d'ailleurs très mal copiée par un correspondant de Peiresc, a été récemment signalée par M. L. Poinssot (*Bull. de la Soc. des Antiquaires de France*, 1903, p. 179), qui bientôt la publiera (*Mémoires de la Société des Antiquaires de France*, t. LXIV, sous presse).

4) On vient de découvrir, dans les fouilles de la basilique d'Uppenna, une importante inscription de martyrs, sur mosaïque, qui paraît dater du ve ou du vie siècle, et qui recouvrait une autre mosaïque, du ive siècle, présentant les mêmes noms. L'inscription est disposée autour d'une grande croix, et séparée en deux parties par deux tableaux symétriques, où figure un mouton entre deux branches. En tête, la formule *Hec sunt nomina martirum*. Puis, les noms des deux apôtres Petrus, Paulus, et une longue liste de martyrs, Saturninus presbiter, trois autres Saturninus, Biudemius, Donatus, Gududa, Paula, Clara, Lucilla, Fortun, Iader, Cecilius, Emilius. A la fin, l'anniversaire du martyre, la date de la déposition des reliques, et un verset biblique, le début du Cantique des anges (Gauckler, *Bull. des Antiquaires de France*, 1904, séance du 28 décembre; *Bull. du Comité*, 1904, séance de décembre; 1905, séance de juin).

5) On a découvert à Mactaris l'épitaphe d'un fidèle qui avait été enseveli « *ad sanctos* » (Cagnat, *Bull. du Comité*, 1891, p. 523, no 118).

N° D'ORDRE	LOCALITÉ	MARTYRS ET RELIQUES	SOURCES
11	Bordj el-Amri	[Fort]unatus (?)	Gauckler et Monceaux, *Bull. de la Soc. des Antiquaires de France*, 1903, p. 251-254.
12	Tichilla (Testour)	Donatilla. — Maxima. — Secunda. — Stefanus	*C. I. L.*, VIII, 1392; 14902.
13	Hr Fellous	Men[nas] (?). — Sebastianus	Gauckler, *Bull. du Comité*, 1901, p. 418-428; Gsell. *Mélanges de l'École de Rome*, XXII, 1902, p 328; Toulotte, *Nuov. Bull. di arch. crist.*, VIII, 1902, p. 206.
14	Sicca (Le Kef)	P(e)tr(u)s	Gauckler, *Bull. du Comité*, 1897, p. 412-414.
15	Hr Certouta	Fortunin[s]. — [M]erobaudes	Toussaint, *Bull. du Comité*, 1898, p. 215, n° 49.
16	Aubuzza (Hr Djezza)	Abdi(a).— Benen[at]us.— Bictor. — Bi(c)tor M(a)uri. — Bict(o)rian[us].— Bonifati(u)s.— Cin(namus?).— Cre(s)conius P(ater)ni.— Donati(a)n(u)s.— 2 Donat(u)s. — F(eli)c(u)lus — 3 Fel(ix). — Fuzon. — Gauzio(s)u(s). — Gr(e)g(o)ri[us]. — Iuulus. — Kadizon. — Liber(a)tus. — Maricl(u)s. — 2 Natalicus.— P(e)tros.— R(o)gat(u)s.— Rog(atu)s controsar(i)us.— Rog(a)t(u)s tr(ibunus?).— Romanu(s).— Romanus d(ia)c(onus). — Tinus	*C. I. L.*, VIII, 16396.
17	Theveste (Tebessa)	Meggenius	*Ibid.*, 16660.
18	Hr el-Guiz	Germanilla	Vars, *Rec. de Constantine*, XXVII, 1892, p. 322 et 352.
19	Hr el-Hamascha	Baric. — Donatus. — Felix Crescentiani. — Iader Minuci.— Mettun Secundi. — Miggin. — Stiddin	*C. I. L.*, VIII, 10686.
20	Aquae Caesaris (Youks)	Calendio	*Ibid.*, 16743.
21	Thabraca (Tabarka)	Anastassia	*Ibid.*, 17382[1].

1) Une épitaphe de Thabraca se termine par la formule « *i(n) nomine martur(um)*. » (Toutain, *Tombes en mosaïque de Thabraca*, n° 41 ; La Blanchère et Gauckler, *Musée Alaoui*, p. 21 ; A, 82). — Trois inscriptions inédites de Thabraca, récem-

Nº D'ORDRE	LOCALITÉ	MARTYRS ET RELIQUES	SOURCES
22	Calama (Guelma).	Clemens. — Vincentius	*C. I. L.*, VIII, 5352.
23	Id.	Hesidorus. — Martinus. — *Massa Candida.* — Romanus. — *Tres pueri.*	Papier, *C. R. d'Hippone*, 1893, p. XXXII; Duchesne, *Bull. des Antiquaires de France*, 1893, p. 238.
24	Id.	Felix. — Petrus apostolus. — Vincentius	Lejeune, *C. R. d'Hippone*, 1896, p. XIII; Héron de Villefosse, *C. R. de l'Ac. des Inscr.*, 1896, p. 192.
25	Id.	*Memoria pristini altaris*	*C. I. L.*, VIII, 17580.
26	Hr el-Beger	Montanus	*Ibid.*, 10665; 17607.
27	Id.	Primus. — Quintasus	*Ibid.*, 17608.
28	Hr Magroun	Paulus. — Petrus	*Ibid.*, 10693.
29	Aïn Ghorab	Paulus. — Petrus.	*Ibid.*, 10707.
30	Id.	Emeritus.	*Ibid.*, 2220; 17614.
31	Vazaivi (Aïn-Zui)	Donatus. — Felix. — Iahin. — Luccas. — Primus. — Silvanus. — Tunninus.	*Ibid.*, 17653.
32	Mascula (Khenchela) . . .	Muntanus	*Ibid.*, 2272; Gsell, *Bull. du Comité*, 1901, p. 310, nº 7.
33	Hr Taghfaght	*Memo[riae] apostol[orum]*.— Emeritus	*C. I. L.*, VIII, 17714.
34	Djebel Djaffa	*Memoria apostoloru(m)*.	*Ibid.*, 17715.
35	Hr Zirara	[Hippo]litus (?). — Laur[entius] (?). — Me[nas] (?). — Pa[ulus] (?). — [Pe]trus (?).	*Ibid.*, 17746.
36	Dalaa.	Felicianus	Papier, *Bull. du Comité*, 1895, p. 76; Héron de Villefosse, *Bull. des Antiquaires de France*, 1896. p. 335.
37	Hr Guessès.	*Nomina marturu(m)*.	*C. I. L.*, VIII, 2334.

ment signalées par M. Gauckler, se rattachent également à la série des documents martyrologiques : deux épitaphes de religieuses qui ont été inquiétées pour leur foi; une mosaïque qui paraît représenter un *notarius* écrivant ou copiant la vie d'un *Ma(rtyr)* (Gauckler, *Bull. des Antiquaires de France*, 1903, séance du 21 juin).

Nº D'ORDRE	LOCALITÉ	MARTYRS ET RELIQUES	SOURCES
38	Cercle de Biskra.	*Marture Salvae Fortunae*	*C. I. L.*, VIII, 18002.
39	Hr Akhrib, près Ras-el-Aïoun.	Julianus. — Laurentius *cum sociis suis.*	Gsell, *Bull. du Comité*, 1902, p. 527, nº 35; *Mélanges de l'École de Rome*, XXIII, 1903, p. 12.
40	Id.	Pastor.	Gsell, *Mélanges de l'École de Rome*, XXIII, 1903, p. 14-15.
41	Id.	Laurentius	*Ibid.*, p. 16-17.
42	Id.	Felix	*Ibid.*, p. 17.
43	Id.	Julianus	*Ibid.*, p. 19.
44	Id.	Julianus	*Ibid.*, p. 20[1].
45	El-Hassi.	Baric. — Donatus. — Miggin. — Paulus. — Petrus	*C. I. L.*, VIII, 18656.
46	Aïn-Regada	Matrona. — Nivalis. — Salvus	*Ibid.*, 5664-5665.
47	Aïn-Abid	Catullini. — Epifanii. — Quiriacus	*Ibid.*, 5669.
48	Bir Fradj	Nata[lis] (?). — Re[nat]us (?).	*Ibid.*, 19102.
49	Castellum Elephantum (Rouffach)	*Depositio cruoris sanctorum marturum qui sunt passi sub preside Floro in civitate Milevitana in diebus turificationis.* — Innocens	*Ibid*, 6700; 19353; Gsell, *Bull. du Comité*, 1899, p. 452, nº 4.
50	Chabet-Medebouah	Felix (?)	*C. I. L.*, VIII, 19414.
51	Constantine	Bictor. — Crispus. — Datus. — Egiptius. — *Hortenses martures.* — Jacobus. — Iapin. — Marianus. — Mettun. — Rusticus. — Silbanus. — Tatus	*Ibid.*, 7924; Gsell, *Rec. de Constantine*, XXX, 1895-1896, p. 212.
52	Id.	Crementia (?). — Successeanus (?)	*C. I. L.*, VIII, 19643.
53	Rusicade (Philippeville)	Digna	*Ibid.*, 19913.
54	Kherbet-el-Ma-el-Abiod	Eufimia. — (H)ippolitus. — Laurentius. — Minna. — *De cruce D(omi)ni*	Cagnat, *Bull. du Comité*, 1895, p. 319.

1) On vient de trouver à Hr Akhrib, près du reliquaire de saint Julien, une nouvelle plaquette de mica, dont l'inscription mentionne les reliques d'un saint nommé *Ant<i>onianus* (*Rec. de Constantine*, XXXVII, 1903, p. 314).

Nº D'ORDRE	LOCALITÉ	MARTYRS ET RELIQUES	SOURCES
55	Mechira	*Memoria marturibus.*	Gsell et Graillot, *Mél. de l'École de Rome*, XIV, 1894, p. 591, nº 56.
56	Cuicul (Djemila).	Ciru[la] (?)	*C. I. L.*, VIII, 10904.
57	Satafi (Périgotville). . . .	[*Memoria*]*m beatissimorum* [*martyrum*].	*Ibid* , 20299[1].
58	Mechta el-Bir	Stefanus.	*Ibid.*, 8431.
59	Mesloug.	Bincentius. — Co[s]tantius. — Felix. — Victoria	Gsell, *Bull. du Comité*, 1899, p. 454, nº 6.
60	Sitifi (Sétif).	Decurius. — Justus	*C. I. L.*, VIII, 8631.
61	Id.	Laurentius	*Ibid.*, 8630.
62	Id.	Julianus. — Laurentius. — [N]abor. — Stefanus	*Ibid.*, 8632, et p. 972
63	Novar... (Sillègne)	Epitaphe d'un martyr inconnu.	*Ibid.*, 10932 ; 20480[2].
64	Aïn-Melloul	Baric. — Donatus. — Felix Novici	Cagnat et Monceaux, *Bull. des Antiquaires de France*, 1902, p. 287.
65	Bir Haddada	Reliques de martyrs inconnus.	*C. I. L.*, VIII, 8731, et p. 973.
66	Aïn el-Ksar	Maria. — [Mig]gin	*Ibid.*, 20572 ; Gsell, *Bull. du Comité*, 1899, p. 457, nº 3.
67	Id.	Felix. — Na[bor].	*C. I. L.*, VIII, 20573.
68	Kherbet Oum-el-Ahdam (près Tixter)	Citinus. — Ciprianus. — Datianus. — *De lignu Crucis*. — *De terra promis(si)onis ub[i] natus est Cristus.* — Donatianus. — Miggin.— Nemesanus. — Paulus. — Petrus apostolus. — Victoria. — Victorinus. — [Z]abula. . . .	*Ibid.*, 20600 ; Gsell, *Bull. du Comité*, 1899, p. 455, nº 7.
69	Bordj Rdir.	Castus. — Florus	Robert, *Rec. de Constantine*, XXXV, p. 305.
70	Rusguniae (Matifou) . . .	*Sancto ligno Crucis Christi Salvatoris adlato*	*C. I. L.*, VIII, 9255.
71	Sidi-Ferruch	[Lauren]tius (?)	*Ibid.*, 9271.
72	Tipasa	Salsa	*C. I. L.*, VIII, 20914[3].

1. Une épitaphe de Satafi, datée de l'année 324, nous apprend qu'une religieuse de cette ville « *fecit sibi ipsa sanctorum mensa(m)* » et fut ensevelie auprès de cette *mensa* (*C. I. L.*, VIII, 20302). Il s'agit probablement d'une *Memoria martyrum*, construite dans un cimetière.

2) Une autre inscription de Sillègue contient peut-être une invocation à Arcadius, le martyr de Caesarea (*C I. L.*, VIII, 10928 ; 20471 : Arcadi, utere in Cristo).

3) Le nom de Salsa figure encore dans une dédicace chrétienne de Tipasa (*C. I L.*, VIII, 20915), et dans l'épitaphe énigmatique de Fabia Salsa (*ibid.*, 20913).

Nº D'ORDRE	LOCALITÉ	MARTYRS ET RELIQUES	SOURCES
73	Entre Tipasa et Caesarea	Andreas. — Ioannès. — Kosmas	*C. I. L.*, VIII, 22657, 6.
74	Caesarea (Cherchel)	Severianus (?)	*Ibid.*, 9585; 20958.
75	Oppidum Novum (Duperré)	Ceselia. — Flora. — Marcia. — Tipasius. — Vitalio	Gsell, *Bull. du Comité*, 1897, p. 573, nº 47.
76	Id.	Paulus. — Petrus	*C. I. L.*, VIII, 21496.
77	Cartenna (Ténès)	Egusa. — Sat[urnina] (?). — Simplicia	*Ibid.*, 9692, et p. 975
78	Renault	Bennagius. — Maientus. — Maxima. — Nasseus. — Rogatus. — Sextus	*Ibid.*, 21517; Gsell, *Bull. du Comité*, 1899, p. 458, nº 8.
79	Castellum Tingitanum (Orléansville)	*Apostoli* [Pe]trus et Paulus. — Martyr inconnu	*C. I. L.*, VIII, 9714.
80	Id.	Ceselia. — [Pa]ulus. — Petrus. — [S]ecundilla	*Ibid.*, 9716.
81	Id.	Getula (?). — Maxi[mus] (?)	*Ibid.*, 9717; 21519.
82	Id.	*Aput* [*sancto*]*s apostolos Petru*(*m*) *et* [*Paulum*]	*Ibid*, 9715.
83	Ala Miliaria (Benian)	Robba, martyre donatiste	Gsell, *C. R. de l'Ac. des Inscr.*, 1899, p. 277; *Fouilles de Benian*, p. 25[1].

1) Mentionnons encore une série de documents que nous n'avons pas fait figurer dans notre tableau, parce qu'ils ne se rapportent pas directement au sujet ici traité : des plombs byzantins, trouvés à Carthage et dans la région de Constantine, qui portent des bustes et des noms de saints orientaux, saint Etienne, saint Georges, saint Jean, saint Leontios, saint Nicolas, saint Pantaléon. On trouvera ces documents dans notre recueil d'inscriptions chrétiennes que publie la *Revue archéologique*, 1903 et suiv. : *Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique*, nºs 21 ; 96-101. — Signalons enfin une ampoule de saint Ménas, avec inscription grecque, qui a été récemment découverte à Bône (*C. I. L.*, VIII, 22646, 19).

On voit que les documents épigraphiques de cette classe se rencontrent dans presque toutes les parties de l'Afrique romaine; ils sont surtout nombreux dans le pays numide. Beaucoup des martyrs qui figurent dans nos inscriptions doivent être identifiés sans doute avec des homonymes que nous connaissons par les auteurs de la région, ou par les relations, ou par les martyrologes. Les autres martyrs africains, ceux sur lesquels nous n'avons pas d'autres renseignements, paraissent être en majorité des victimes de la persécution de Dioclétien, ou des émeutes païennes, ou des Vandales. Enfin, les reliques d'origine étrangère forment un groupe important, qui intéresse principalement l'histoire du culte des saints dans la contrée [1]. Pour ces essais d'identification, nous suivrons, autant que possible, l'ordre des temps, en commençant par les premières persécutions africaines.

Le Citinus de Tixter (n. 68) et le Speratus de Carthage (n. 1) sont probablement deux des Scillitains, martyrisés en 180 [2]. Le Miggin ou Meggenius des inscriptions de Theveste (n. 17), d'El-Hamascha (n. 19), d'El-Hassi (n. 45), d'Aïn-el-Ksar (n. 66), de Tixter (n. 68), paraît être le Miggin qui succomba à Madaura vers le même temps [3]. Le Saturninus, le Saturus, la [Felici]tas de Carthage (n. 1) sont évidemment les compagnons de sainte Perpétue en 203 [4]. Le Castus de Bordj Rdir (n. 69) est sans doute le martyr du même nom dont parlent saint Cyprien, saint Augustin, et le calendrier carthaginois [5]. Le Ciprianus de Tixter (n. 68) est le grand évêque de Carthage [6]. La *Massa Candida* de Calama (n. 23) est le groupe des martyrs exécutés à Utique au mois d'août 258 [7]. Le Nemesanus de Tixter (n. 68) paraît devoir être identifié avec l'évêque de Thubunae, Nemesianus ou Nemessanus ou Nemessianus, confesseur en 257 et martyr en 258 [8]; le Montanus d'H^r el-Beger (n. 26) et le Donatianus de Tixter (n. 68), avec les martyrs carthaginois de 259 [9]. Enfin, dans le Jacobus et le Marianus du rocher de Constantine (n. 51), on ne peut hésiter à recon-

1) G. Rabeau, *Le culte des saints dans l'Afrique chrétienne*, Paris, 1903, p. 27 et suiv.

2) *Passio Scillitan.*, éd. Robinson, p. 116. — Voyez plus haut, t. I, p. 63.

3) Augustin, *Epist.*, 16, 2; 17, 2. — Voyez t. I, p. 43.

4) *Passio Perpetuae*, 2; 4; etc. — Voyez t. I, p. 74.

5) Cyprien, *De lapsis*, 13; Augustin, *Serm.* 285; *Kal. Carth.*, XI K. iun. — Voyez t. I, p. 45.

6) *Acta Cypriani*, 2-6; *Kal. Carth.*, XVIII K. oct. — Voyez t. II, p. 179.

7) *Kal. Carth.*, ..K. sept.; Augustin, *Serm.* 306; 311, 10; etc. — Voyez t. II, p. 141.

8) Cyprien, *Epist.*, 76-77; *Kal. Carth.*, X... K. ian.; *Liber genealogus*, dans les *Chron. min.*, éd. Mommsen, I, p. 196. — Voyez plus haut, t. II, p. 141.

9) *Passio Montani*, 2; 12-15; *Kal. Carth.*, XII K. iun. — Voyez t. II, p. 166.

naître les deux clercs emprisonnés à Cirta, puis exécutés à Lambèse le 6 mai 259[1].

A la persécution de Dioclétien se rapportent beaucoup des martyrs qui figurent dans nos inscriptions. On peut l'affirmer pour quelques-uns : pour Innocens et les martyrs de Milev, d'après le contenu même du document qui place l'exécution « sous le gouvernement de Florus » (n. 49)[2]; pour Maxima, Donatilla et Secunda (n. 12), qui ont succombé à Thuburbo le 30 juillet 304, et qui sont les héroïnes d'une relation récemment découverte[3]. Pour d'autres, l'hypothèse est au moins très vraisemblable. Douze ou quinze noms de martyrs d'Abitina[4] se retrouvent dans nos documents épigraphiques : Datianus à Tixter (n. 68) ; Emeritus, à Aïn-Ghorab et Hr Taghfaght (n. 30 ; 33); plusieurs Felix, en divers endroits (n. 10; 16; 19; 24; 31; 42; 50; 59; 64; 67); Januarius, à Thelepte (n. 7); Maria, à Aïn-el-Ksar (n. 66); Martinus, à Calama (n. 23); Matrona, à Aïn-Regada (n. 46); trois Rogatus, à Aubuzza (n. 16); Victoria, à Mesloug et à Tixter (n. 59; 68); Victorinus, à Tixter (n. 68); Vincentius, à Calama et à Mesloug (n. 22; 24; 59). Pour ceux de ces noms qui étaient d'un usage fréquent, l'identification reste douteuse; pour les noms rares, la coïncidence est un sérieux indice. D'après plusieurs savants, le Severianus que mentionne l'inscription de Caesarea (n. 74) serait le martyr du même nom et de la même ville[5]. On ne peut guère douter que le Nabor et le Felix d'Aïn-el-Ksar (n. 67) soient les deux soldats maures exécutés sous Maximien[6]; ni que le Tipasius d'Oppidum Novum (n. 75) soit le héros de la *Passio Tipasii*[7].

Peut-être faut-il considérer encore comme des victimes de la persécution de Dioclétien une série d'autres martyrs, dont les noms, pour la plupart, se retrouvent dans les martyrologes, mais sur lesquels nous n'avons d'ailleurs aucun renseignement précis : Fortunatus, à Bordj-el-Amri (n. 11)[8]; Fortunius et Merobaudes, à Hr Certouta (n. 15) ; Calendio, à Aquae Caesaris (n. 20)[9]; Pri-

1) *Passio Jacobi*, 4-5; 9; 11-13; *Kal. Carth.*, II non. mai. — Voyez t. II, p. 154.

2) Voyez plus haut, t. III, p. 37.

3) *Passio Maximae, Secundae et Donatillae*, 2-4; *Mart. Hier.*, III K. aug. — Voyez plus haut, p. 148.

4) *Acta Saturnini*, 2. — Voyez plus haut, p. 140.

5) *Mart. Hier.*, X K. feb.; *Mart. rom.*, X K. feb. — Voyez plus haut, t. II, p. 126; III, p. 153.

6) *Mart. Hier.*, II id. mai.; *Acta Sanct.*, iul., III, 280. — Voyez plus haut, p. 114.

7) *Passio Tipasii*, 8. — Voyez plus haut, p. 126.

8) Des martyrs africains du même nom sont mentionnés par le Martyrologe Hiéronymien : à Hadrumète (*Mart. Hier.*, IX K. mart.); à Carthage (*Ibid.*, K. sept.); en Maurétanie (*Ibid.*, IV non. dec.).

9) Un Calendio est cité par le Martyrologe Hiéronymien : à Carthage (*Mart. Hier.*, XV K. dec.) et à Hippo Regius (*Ibid.*, XVII K. dec.).

nus, à Hr el-Beger et à Vazaivi (n. 27 ; 31)[1] ; Silvanus, à Vazaivi et à Constantine (n. 31 ; 51)[2] ; Baric et Donatus, à El-Hamascha, à El-Hassi et Aïn Melloul (n. 19; 45; 64) ; Germanilla, à Hr el-Guiz (n. 18); Clemens, à Calama (n. 22); Quintasus, à Hr el-Beger (n. 27)[3] ; Felicianus à Dalaa (n. 36)[4] ; Nivalis et Salvus, à Aïn Regada (n. 46)[5] ; Digna, à Rusicade (n. 53) ; Constantius, à Mesloug (n. 59) ; Decurius et Justus, à Sitifi (n. 60)[6] ; Ceselia, Flora, Marcia, Vitalio, à Oppidum Novum (n. 75) ; Egusa et Simplicia, à Cartenna (n. 77); Ceselia et Secundilla, à Castellum Tingitanum (n. 80); etc. C'est seulement sur des vraisemblances, d'après l'âge apparent des inscriptions ou d'après d'autres données aussi incertaines, que l'on peut rapporter ces martyrs à la persécution de Dioclétien. Naturellement, nous ne proposons ces hypothèses que sous réserves ; mais, dans l'état présent de nos connaissances, et à moins d'un indice contraire, il est naturel de placer tous ces martyrs presque inconnus au temps de la dernière persécution païenne, celle qui fit le plus de victimes, celle aussi dont le souvenir resta le plus vivant, et qui fournit de beaucoup le plus fort contingent aux calendriers locaux.

D'autres martyrs sont postérieurs à la persécution de Dioclétien : les martyrs de Renault qui semblent avoir succombé dans une émeute de païens ou de donatistes, et dont le monument date de 329 (n. 78) ; sainte Salsa, la patronne de Tipasa (n. 72), qui fut tuée vers la fin du règne de Constantin[7]. Beaucoup des personnages dont les noms se pressent dans la liste d'Aubuzza, sont probablement des victimes des Vandales (n. 16).

En outre, l'on ne doit pas oublier que les donatistes, pendant tout le IVe siècle et la première moitié du Ve, ont possédé d'innombrables églises, surtout en Numidie, et qu'ils donnèrent un grand développement au culte des reliques. Un certain nombre de ces soi-disant saints que nous rencontrons sur nos monuments, et peut-être même dans les martyrologes, ont dû être honorés exclusivement ou surtout par les donatistes. Mais c'est seulement par exception que nous pouvons reconnaître ces intrus. La Robba

1) Martyrs du même nom à Carthage (*Mart. Hier.*, K. sept.), à Hippo Regius (*Ibid.*, XVII K. dec.), à Castellum Lemellefense (Optat, II, 18).

2) Homonyme à Thuburbo (*Mart. Hier.*, III K. aug.).

3) Homonymes dans les martyrologes (*Kal. Carth.*, VI id. oct., *Mart. Hier.*, XVI K. nov.).

4) Homonyme au calendrier de Carthage (*Kal. Carth.*, IV K. nov.).

5) Un martyr Salvius est mentionné par le calendrier de Carthage et par Possidius (*Kal. Carth.*, III id. ian. ; Possidius, *Indic.*, 10).

6) Nous connaissons un martyr Justus à Thuburbo (*Mart. Hier.*, III K. aug.).

7) *Passio Salsae*, 8-9. — Voyez plus haut, p. 48.

d'Ala Miliaria, d'après le texte de l'inscription, est sûrement une martyre donatiste, mise à mort par les catholiques en 434 (n. 83). Les martyrs d'Abitina, dont la relation même a été remaniée et interpolée par un schismatique [1], ont été en partie confisqués par les Eglises donatistes. Quelques-uns des monuments où ils figurent ont pu être consacrés par les adversaires des catholiques; on a tout lieu de le supposer, d'après les formules, pour les deux inscriptions qui mentionnent Emeritus (n. 30; 33). Des sectes hérétiques paraissent avoir eu également leurs saints particuliers. Témoin la curieuse dédicace de Mascula : un certain « Donus Muntanus », qui doit être le fondateur du montanisme, y occupe dans la Trinité la place de l'Esprit (n. 32).

La plupart des martyrs dont le souvenir s'est conservé dans nos documents épigraphiques sont évidemment des Africains : c'est ce que prouvent, pour beaucoup d'entre eux, les témoignages concordants des auteurs ou des martyrologes, et la physionomie même des noms. Cependant, nous rencontrons aussi des saints étrangers à l'Afrique. Tout d'abord, des Romains, dont le culte apparaît dans la région dès le IVe siècle ; à leur tête, les apôtres saint Pierre et saint Paul, dont on vénérait des reliques en beaucoup d'endroits (n. 14; 24; 28-29; 35; 45; 68; 76; 79-80; 82); puis, saint Hippolyte (n. 35; 54), saint Laurent (n. 35; 39; 41; 54; 61-62; 71), et, peut-être, saint Sébastien (n. 13)[2]. Pendant l'occupation vandale, et surtout sous la domination byzantine, plusieurs saints d'Orient ont été assez populaires dans l'Afrique latine. Nos inscriptions mentionnent des reliques de Stephanus le protomartyr (n. 1; 6; 12; 58; 62); d'un certain Julianus, en qui l'on reconnaît généralement saint Julien d'Antioche (n. 5; 8-9; 39; 43-44; 62)[3]; des saintes Anastasia (n. 21) et Eufimia (n. 54); des saints Hesidorus (n. 23), Ménas (n. 35; 54), Pantaléon (n. 8), Pastor (n. 40); d'un Romanus, que l'on croit être saint Romain d'Antioche (n. 23); des *Tres Pueri*, sans doute les trois jeunes Hébreux du livre de Daniel (n. 3; 23). Enfin, dès l'année 359, apparaissent à Tixter des reliques de la Croix et de la Terre sainte (n. 68); d'autres morceaux de la Croix

1) Voyez plus haut, p. 144.

2) On a cru trouver aussi dans les inscriptions (n. 22-24; 59) des traces d'un culte rendu par les Africains à des saints gaulois ou espagnols, comme saint Martin ou saint Vincent (Rabeau, *Le culte des Saints dans l'Afrique chrétienne*, p. 54). La question reste douteuse; car nous connaissons par les documents littéraires des martyrs africains du même nom (*Acta Saturnini*, 2).

3) Il est possible que plusieurs de ces inscriptions se rapportent à des martyrs africains homonymes, notamment au Julianus qui fut exécuté à Carthage le 23 mai 259 (*Passio Montani*, 12-15. — Voyez plus haut, t. II, p. 166).

étaient vénérés, un peu plus tard, à Rusguniae (n. 70), et, en 474, à Kherbet-el-Ma el-Abiod (n. 54).

De ces identifications, dont quelques-unes sont certaines, et dont beaucoup sont au moins vraisemblables, on peut conclure que les martyrs mentionnés dans nos documents épigraphiques sont d'origine et d'époque très différentes. Ceux des monuments que l'on peut dater exactement, s'échelonnent entre l'année 329 (Renault, n. 78), ou même 324 (Satafi)[1], et l'année 581-582 (Hr Akhrib, n. 39).

Les dispositions matérielles de ces documents sont très variées, comme l'était leur destination. Beaucoup d'inscriptions sont gravées sur une table d'autel rectangulaire, souvent creusée d'un trou où se plaçait le coffret à reliques (n. 10 ; 13 ; 26 ; 31 ; 64 ; 66 ; 76 ; etc.) ; ou encore, sur un bloc de l'autel ou sur une pierre voisine (n. 8 ; 12 ; 15-16 ; 19 ; 23-25 ; 39 ; 46 ; 54) ; ou dans un cercle (n. 20), ou sur une pierre demi-circulaire qui se dressait probablement à l'entrée de l'abside (n. 68). D'autres ornaient la façade de l'église (n. 35 ; 74), un arc de voûte ou de ciborium (n. 27-29), une clef de voûte (n. 11 ; 14), un linteau (n. 30), un pilier (n. 55), une base de colonne (n. 25 ; 58), un coussinet ou un chapiteau (n. 37 ; 45 ; 56). D'autres se dessinaient en mosaïque sur le sol même du sanctuaire (n. 1 ; 3 ; 7 ; 71-72). Quelques-unes se lisent sur des reliquaires (n. 36 ; 40 ; 43), ou encore, sur des briques, sur des tessons, sur des lamelles de plomb ou des plaquettes de mica, qui jouaient le rôle de nos authentiques de reliques (n. 41-42 ; 44 ; 62 ; 65 ; 79-80). Ailleurs, ce sont des contremarques sur une patère d'argent (n. 73). Une inscription se voit au-dessus d'une des portes de Calama, dont les martyrs étaient comme les gardiens (n. 22) ; une autre, sur un rocher de Constantine, à l'entrée des gorges du Rummel (n. 51). Plusieurs étaient des épitaphes, qui couvraient ou annonçaient des tombes de martyrs (n. 63 ; 68 ; 81 ; 83).

Même variété dans la physionomie tout extérieure des inscriptions. La plupart sont gravées en lignes plus ou moins régulières, comme les autres documents épigraphiques. Mais beaucoup offrent des traits originaux, qui tiennent surtout à la présence des symboles chrétiens. Parfois l'inscription est disposée en exergue, autour d'un chrisme, sur un disque de pierre (n. 17), ou en exergue autour d'une croix (n. 11). Ailleurs, elle est coupée en plusieurs fragments par les bras d'une grande croix (n. 4-5). On observe bien d'autres combinaisons : croix au début et à la fin

1) « *Sanctorum mensa* » de Satafi, en 324 (*C. I. L.*, VIII, 20302).

du texte (n. 51); chrismes au-dessus et au-dessous (n. 10; 19), ou à l'une des deux places seulement (n. 28; 34; 46), ou à côté (n. 20; 26), ou au milieu (n. 18; 47; 49; 59; 68). Enfin, divers symboles, surtout des colombes, accompagnent ou remplacent le monogramme chrétien (n. 17; 27; 54; 71; 74; 81; etc.).

Dans la rédaction des documents, on constate des divergences plus profondes, qui s'expliquent par les différences de temps ou de pays, et surtout de destination. Généralement, l'inscription a pour objet de signaler la présence de reliques. Sous sa forme la plus simple, c'est une liste de noms précédée d'un mot ou d'une formule indiquant qu'il s'agit de martyrs (n. 1; 12; 15-16; 19; 23; 31; 46; 75, etc.). Mais souvent les noms de saints sont encadrés dans une sorte de dédicace, qui contient des renseignements plus ou moins explicites sur les circonstances de la déposition des reliques : telles sont, pour ne citer que des documents datés, les inscriptions de Tixter en 359 (n. 68), de Sitifi en 452 (n. 61), de Kherbet-el-Ma-el-Abiod en 474 (n. 54), d'Henchir-Akhrib en 543 et 581 (n. 39; 44). A l'un ou l'autre de ces types se rattachent le plus grand nombre des monuments conservés. Mais, dans le reste des documents, la rédaction varie suivant la destination, la circonstance ou le caprice. Ici, c'est une invocation à un martyr (n. 17); là, un rappel d'anniversaire (n. 46; 56; 63), ou un verset biblique accompagnant le nom du saint (n. 11). Ailleurs, les formules se rapportent à la construction d'un édifice, d'une église ou d'une chapelle, à la consécration d'un autel ou d'un reliquaire (n. 9; 18; 26; 30; 36; 55; 68; 76; 79). A Constantine, c'est une inscription commémorative au lieu présumé de l'exécution (n. 51). Outre les épitaphes de martyrs (n. 63; 78; 81; 83), nous possédons des épitaphes de simples fidèles qui mentionnent des reliques placées à l'intérieur ou près du tombeau (par exemple, n. 82). Des saints ou des reliques sont nommés plus ou moins incidemment dans des dédicaces (n. 22; 53; 70; 74), jusque dans des documents administratifs (n. 6). Signalons enfin quelques inscriptions métriques (n. 22; 29; 53; 60; 72; 74).

Voici, groupées dans un tableau synoptique, les principales formules relatives aux martyrs qu'on relève dans nos documents africains. Pour plus de précision, nous passerons successivement en revue les noms des monuments dédiés, les noms donnés aux reliques, les indications sur la place occupée par ces reliques, les titres ou épithètes des martyrs, les circonstances de leur mort, les renseignements sur leurs anniversaires, les circonstances de la déposition des reliques et de la dédicace, les mentions de vœux ou d ordres divins, enfin les invocations diverses.

1° Nom du monument dédié.

Mensa marturum, tombeau de martyr, autel enfermant ou couvrant des reliques (n. 10; 13; 64; 66-67).
Memoria marturum, tombeau, reliquaire, chapelle ou église en l'honneur d'un martyr (n. 9; 15; 18; 21; 26-27; 36; 78-79).
Memoria marturibus (n. 55).
Memoria sancta (n. 68).
Sanctorum mensa (Satafi en 324)[1].
Martyris ecclesia (n. 53).
Passione marturorum, expression obscure, peut-être le monument commémoratif, ou le lieu présumé du martyre (n. 51).

2° Noms donnés aux reliques.

Nomen ou *nomina marturum* (Tixter en 359, n. 68. — Cf. n. 15; 19-20; 37; 46).
Reliquiae (Sitifi en 452, n. 61. — Cf. n. 5; 13; 24).
Memoriae (Kherbet-el-Ma-el-Abiod en 474, n. 54; Hr Akhrib en 543 et 581, n. 39 et 44. — Cf. n. 8; 23; 33; 45; 62; 65).
Peut-être *corpus* ou *corpora* (n. 52).

3° Indication de la place des reliques.

Hic memoriae ou *memoria* (n. 33; 40-45; 59; 62).
Hic habentur memoriae (n. 8).
Hic memoria pristini altaris (n. 25).
Hic reliquiae (n. 24).
Hic sunt reliquiae (n. 5).
Hic venerandae reliquiae (n. 13).
Hic situs est (n. 60; 63).
Hic sanctus (n. 40).
Martyr hic est (n. 72).
In hoc loco sunt memoriae (n. 54).
In hoc loco sancto depositae sunt reliquiae (n. 61).
Sub hoc sacrosancto velamine altaris sunt memoriae (n. 23).
Inter quibus N est ipse in pace (n. 49).
Custodiunt introitum (n. 22).
Sancto ligno Crucis Christi Salvatoris adlato atque hic sito (n. 70).

4° Titres donnés aux martyrs.

Martur ou *martyr* ou *martir* (dans presque toutes les inscriptions).
Martur Christi (n. 77).
Christi corona (n. 60).

1) *C. I. L.*, VIII, 20302.

Beatus (n. 9; 13; 24; 30; 33).
Beatissimus (Renault en 329, n. 78. — Cf. n. 1; 15; 48; 57).
Sanctus (Satafi en 324[1]; Kherbet-el-Ma-el-Abiod en 474, n. 54; Hr Akhrib en 543 et 581, n. 39 et 44; et dans une foule d'inscriptions non datées).
Sanctus Dei (n. 51).
Santissimus (n. 17).
Domnus ou *Donus* (n. 28; 32; 56).
Bona puella (n. 12).
Perf[ectus?] (n. 19).

5° Circonstances du martyre.

Passus et la date (Renault en 329, n. 78. — Cf. n. 15; 36; 79; 81).
Passus et le lieu du martyre (n. 64).
Passus avec la double indication de l'époque et du lieu du martyre (n. 49).
Bene confessi vicerunt (n. 60).
Caede traditorum vexata, meruit dignitatem martirii (Ala Miliaria en 434, n. 83).

6° Anniversaire des martyrs.

Natalis ou *natale* (n. 46; 56).
[Ha]bet nata[le] (n. 63).

7° Circonstances de la déposition des reliques et de la dédicace.

Depositae reliquiae ou memoriae die... (Sitifi en 452, n. 61; Kherbet-el-Ma-el-Abiod en 474, n. 54; Hr Akhrib en 543, n. 44).
Depositae in pace (n. 13; 40).
Depositio cruoris sanctorum marturum (n. 49).
Positae sunt memoriae (Hr Akhrib en 581, n. 39. — Cf. n. 62).
Positae a sancto N episcopo (n. 59).
Cujus memoriae hic positae sunt (n. 65).
Posuit N (Tixter en 359, n. 68. — Cf. n. 76).
Dedicaverunt (Renault en 329, n. 78).
Dedicante N (Sitifi en 452, n. 61).
Fecerunt et dedicaverunt (n. 66).
Ego N feci (n. 9).
Per instantiam N presbyteri (Hr Akhrib en 581, n. 39).
Per manus beati N episcopi (Hr Akhrib en 581, n. 39).

1) *C. I. L.*, VIII, 20302.

Per manus beatissimi antistitis (n. 13).
Sanctis devotus, appliqué au dédicant (n. 7).
In pace convenientes, appliqué aux martyrs (n. 77).
(*Ha*)*ec nomina in homilia* (n. 16).

8° Mention d'un vœu ou d'un ordre divin.

Christo jubente (n. 29).
Jubente Deo et Christo (n. 57 ; 79).
Votum reddidi (Hr Akhrib en 543, n. 44).
Votum in Christo reddidi (n. 41).
Votum reddidit (n. 71).
Cum suis votum complevit (n. 7).
Votum Deo voverunt (n. 13).
Aiutes qui votum compleverunt (n. 20).
Martiribus sanctis N solvit vota sua laetus (n. 60).
Quod promisit complevit (n. 32).
Quod promisit fecit (n. 46).
Christe, te tu(*is*) *do*[*nis colunt*] (n. 47).

9° Invocation a dieu ou aux martyrs.

In nomine Dei (n. 41).
In nomine Dei et Christi (n. 57).
In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti (Hr Akhrib en 581, n. 39).
In nomine Patris et Filii [*et*] *Doni Muntani* (n. 32).
In ment[*e habeas*]... *qui fecerunt* (n. 67).
Sancti Dei, memoramini in conspectu Domini. — Quorum nomina scit is qui fecit (n. 51).

Nous avons dû étudier d'ensemble toutes les inscriptions africaines de martyrs, parce qu'il est impossible de distinguer sûrement ce qui appartient à chaque période. A peine sept ou huit documents sont datés : de l'année 329, à Renault (n. 78); de 359, à Tixter (n. 68); de 434, à Ala Miliaria (n. 83); de 452, à Sitifi (n. 61); de 474, à Kherbet-el-Ma-el-Abiod (n. 54); de 539 environ, à Calama (n. 22); de 543 et de 581, à Henchir Akhrib (n. 39; 44). L'âge approximatif de plusieurs autres inscriptions peut être déterminé d'après certains détails de gravure ou de rédaction, surtout d'après la forme des symboles chrétiens; mais ces indications sont toujours assez vagues, et parfois décevantes. Aussi est-il prudent d'invoquer de préférence le témoignage des monuments datés, qui fournissent les seuls points fixes pour un classement chronologique.

Quand on compare entre elles les inscriptions datées, on est frappé de la complexité croissante des formules. D'un siècle à l'autre, on voit l'inscription s'allonger ou se compliquer, les détails se multiplier; le catalogue de reliques s'encadre peu à peu dans une véritable dédicace, où sont minutieusement exposées les circonstances de la consécration. La plupart des documents à formules complexes ont dû être rédigés et gravés aux temps des Vandales ou des Byzantins, surtout des Byzantins. D'ailleurs, la paléographie et l'analyse du contenu justifient cette hypothèse; c'est sur les monuments de cette classe que se rencontrent principalement les caractères dits de basse époque, les abréviations, les sigles, les ligatures, les mentions de saints orientaux. Dans l'Afrique du ɪvᵉ siècle, on se contentait, semble-t-il, de formules plus brèves et plus simples. On doit probablement attribuer à cette période le plus grand nombre des inscriptions qui présentent seulement des listes de noms, ou qui annoncent d'un mot la destination du monument. Mais ce n'est là qu'une observation générale, et l'on doit se garder d'y chercher un criterium pour le classement chronologique des inscriptions; car nous avons la preuve que, dès le ɪvᵉ siècle, les documents de cette catégorie tendaient à se compliquer.

A cette première période, celle qui nous intéresse surtout ici, appartiennent évidemment beaucoup de nos inscriptions; la difficulté est de les reconnaître, en écartant les suppositions arbitraires. Nous avons vu que, parmi les monuments martyrologiques datés, deux seulement datent de ce temps : ceux de 329 et 359, à Renault et à Tixter (n. 68; 78). Joignons-y l'épitaphe de Satafi où est mentionnée en 324 une *sanctorum mensa*[1]. On est fondé encore à y ajouter la série des documents où figure le monogramme constantinien sous sa forme simple (☧, sans l'α et l'ω); car cette forme de chrisme, que nous trouvons déjà sur les tables de Tixter et de Renault, ne se rencontre plus en Afrique, du moins isolément, après la fin du ɪvᵉ siècle. En conséquence, nous devons considérer comme antérieures à l'année 400 les inscriptions d'Aquae Caesaris (n. 20), d'Henchir Magroun (n. 28), du Djebel Djaffa (n. 34), d'Aïn Regada (n. 46), de Castellum Elephantum (n. 49), de Satafi (n. 57), d'Aïn-el-Ksar (n. 67), d'Oppidum Novum (n. 76)[2]. Bien d'autres monuments africains

1) *C. I. L.*, VIII, 20302.

2) Peut-être faudrait-il joindre à cette liste deux des inscriptions de Carthage, où l'on a également signalé le monogramme constantinien (n. 1 et 3). D'après cet indice, les mosaïques où se lisent ces inscriptions seraient plus anciennes qu'on ne l'a dit. Mais, comme ces mosaïques sont mutilées, on peut hésiter sur la forme des chrismes. Dans le doute, nous laissons de côté ces deux documents, qui, d'ailleurs, ne nous font connaître aucune formule nouvelle.

ont été, non sans vraisemblance, attribués au même temps par de bons juges comme De Rossi. Mieux vaut, cependant, nous en tenir aux données certaines, à cette douzaine d'inscriptions, datées directement ou indirectement, d'après lesquelles on peut reconstituer en partie le formulaire usité dans le culte africain des martyrs au ive siècle. Voici le relevé des formules connues de cette période, classées comme dans le tableau précédent :

1° Nom du monument dédié.

Sanctorum mensa (Satafi en 324).
Memoria martyrum (Renault en 329, n. 78. – Cf. n. 28; 34; 76).
Memoria sancta (Tixter en 359, n. 68).
Mensa marturum (Aïn-el-Ksar, n. 67).

2° Nom donné aux reliques.

Nomen ou *nomina marturum* (Tixter en 359, n. 68. — Cf. n. 20; 46).

3° Place des reliques.

Inter quibus N est ipse in pace (Castellum Elephantum, n. 49).

4° Titres donnés aux martyrs.

Sanctus (Satafi en 324. — Cf. n. 49; 76).
Beatissimus (Renault en 329, n. 78. — Cf. n. 57).
Domnus (Hr Magroun, n. 28).

5° Circonstances du martyre.

Passus et la date (Renault en 329, n. 78).
Passus avec la double indication de l'époque et du lieu du martyre (Castellum Elephantum, n. 49).

6° Anniversaire du martyr.

Natalis (Aïn-Regada, n. 46).

7° Circonstances de la déposition des reliques et de la dédicace.

Depositio cruoris sanctorum marturum (Castellum Elephantum, n. 49).
Dedicaverunt (Renault en 329, n. 78).
Posuit (Tixter en 359, n. 68).
Fecerunt (Aïn-el-Ksar, n. 67).

8° Mention d'un vœu ou d'un ordre divin.

Jubente Deo et Christo ejus (Satafi, n. 57).

Aiutes qui votum compleverunt (Aquae Caesaris, n. 20).
Quod promisit fecit (Aïn-Regada, n. 46).

9° Invocations.

In nomine Dei et Christi (Satafi, n. 57).
In ment[e habeas]... qui fecerunt (Aïn-el-Ksar, n. 67).

II

L'épigraphie chrétienne d'Afrique au IVe siècle. — Liste chronologique des inscriptions datées antérieures à l'année 400. — Répartition géographique de ces documents. — Maurétanie Sitifienne et Maurétanie Césarienne. — Numidie, Byzacène et Proconsulaire. — Épigraphie de Carthage. — Nombreuses inscriptions africaines qui portent le monogramme constantinien à forme simple, et qu'on peut attribuer au IVe siècle. — Exécution matérielle des monuments : pierre et mosaïque. — Classification des documents. — Dédicaces et acclamations. — Formules des dédicaces. — Les épitaphes. — Tombes de clercs et de religieuses. — Tombes de laïques. — Rédaction des épitaphes. — Les formules en usage. — Noms donnés au tombeau. — Titres et qualités du défunt. — La mort et la vie future. — Construction et dédicace de la tombe. — Vie du défunt. — La famille. — Invocations et sigles. — Les symboles. — Les monogrammes chrétiens. — Divers types d'épitaphes. — Mélange d'éléments païens et d'éléments chrétiens. — Répartition géographique des formules. — Différences entre les usages de la Sitifienne et ceux de la Césarienne. — Formules particulières à certaines villes. — Intérêt historique de ces inscriptions chrétiennes.

L'épigraphie chrétienne d'Afrique au IVe siècle est déjà d'une richesse remarquable, surtout si on la compare à celle des autres pays d'Occident, Rome étant comme toujours mise à part. Pour rester sur un terrain solide, nous ne parlerons guère ici que des inscriptions datées.

Quatre-vingts environ sont antérieures à l'année 400[1]. Afin de préciser et de simplifier le commentaire, nous croyons utile de donner d'abord la liste chronologique de ces documents[2].

1) Nous avons signalé déjà le petit groupe des inscriptions chrétiennes d'Afrique qui sont ou paraissent antérieures au IVe siècle : épitaphes de 238 à Tipasa (n. 1), de 299 à Rusucurru (n. 2) ; épitaphes ornées du symbole de l'ancre, à Carthage, à Tipasa, à Caesarea ; dédicaces de Caesarea ; épitaphes à formules très anciennes de Tipasa, de Sitifi, de Theveste, de Gadiaufala, de Rusicade, de Thysdrus, etc. Voyez t. II, p. 119. — On devrait sans doute faire figurer en tête du tableau chronologique trois inscriptions fort anciennes qui renferment la formule *decessit die*, et que nous croyons chrétiennes : deux épitaphes de Sitifi, qui datent des années 225 et 226 (*C. I. L.*, VIII, 8501, a et b) ; une épitaphe d'Auzia, qui date de l'an 227 (*ibid.*, 9162).

2) Pour éviter de compliquer outre mesure ce tableau, nous négligeons les indications de mois et de jour que renferment la plupart des documents. Nous réduisons également au strict nécessaire les renseignements sur le contenu ; il ne servirait à rien de transcrire ici les noms de tous les défunts.

INSCRIPTIONS DATÉES ANTÉRIEURES A L'ANNÉE 400

Nº D'ORDRE	DATE	LOCALITÉ	NATURE DU DOCUMENT	SOURCES
1	2.8	Tipasa	Épitaphe	*C. I. L.*, VIII, 9289; 20856.
2	299	Rusucurru (Taksebt)	Id.	Gsell, *Bull. du Comité*, 1896, p. 217, n. 183.
3	302	Altava (Lamoricière)	Id.	*C. I. L.*, VIII, 9862.
4	305	Id.	Id.	*Ibid.*, 9885.
5	310	Id.	Id.	*Ibid.*, 21734.
6	318	Sufasar (Amoura)	Id.	*Ibid.*, 21479.
7	id.	Auzia (Aumale)	Id.	*Ibid.*, 20780.
8	322	Satafi (Aïn-Kebira)	Id.	*Ibid.*, 20305.
9	323	Altava	Id.	*Ibid.*, 9855.
10	324	Satafi	Épitaphe d'une religieuse	*Ibid.*, 20302.
11	id.	Novar... (Sillègue)	Épitaphe	*Ibid.*, 10930; 20478.
12	id.	Castellum Tingitanum (Orléansville)	Dédicace de la basilique	*Ibid.*, 9708.
13	326-333	Ouled-Agla (près Lemellef)	Dédicace à Constantin et à ses fils (avec chrisme)	*Ibid.*, 20607.
14	327	Altava	Épitaphe	*Ibid.*, 9890.
15	329	Renault	Martyrs	*Ibid.*, 21517.
16	Sous Constantin	Tigava (Kherba)	Dédicace à Constantin (avec chrisme)	*Ibid.*, 22578.
17	id.	Aïn-Temluka	Id.	*Ibid.*, 4824; 22272.
18	331	Sillègue	Épitaphe	*Ibid.*, 20474.
19	332	Altava	Id.	*Ibid.*, 9861.
20	333	Id.	Id.	*Ibid.*, 9856.
21	id.	Id.	Id.	*Ibid.*, 21772.
22	id.	Id.	Id.	*Ibid.*, 21753.
23	après 339	Albulae (Aïn-Temouchent)	Id.	*Ibid.*, 9808; 21686.
24	342	Altava	Id.	*Ibid.*, 21769.
25	id.	Sillègue	Id.	*Ibid.*, 20472.

Nº D'ORDRE	DATE	LOCALITÉ	NATURE DU DOCUMENT	SOURCES
26	342	Satafi	Épitaphe	*C. I. L.*, VIII, 20306.
27	343	Altava	Id.	*Ibid.*, 21735.
28	343-350	Tassamert	Dédicace aux empereurs Constance et Constant (chrisme)	*Ibid.*, 20647.
29	344	Altava	Épitaphe	*Ibid.*, 9850.
30	id.	Koudiat-el Hadjela	Id.	Cagnat et Monceaux, *Bull. des Antiquaires de France*, 1902, p. 269.
31	344-348	Numerus Syrorum (Lalla Maghnia)	Id.	*C. I. L.*, VIII, 9968.
32	345	Regiae (Arbal)	Id.	*Ibid.*, 9793.
33	347	Altava	Id.	*Ibid*, 9893.
34	349	Satafi	Id.	*Ibid.*, 20304
35	Après 349	Id.	Épitaphe d'une religieuse	*Ibid*, 20301.
36	350	Altava	Épitaphe	*Ibid*, 9889.
37	Id.	Id.	Id.	*Ibid.*, 21765
38	350 (?)	Id.	Id.	*Ibid.*, 21768.
39	Sous Constance	Tipasa	Dédicace à Constance (chrisme)	*Ibid.*, 22555.
40	Sous Constance et Magnence.	Staouéli	Dédic. à Constance et à Magnence (chrisme).	*Ibid.*, 22552.
41	351	Altava	Épitaphe	*Ibid.*, 21748.
42	351 (?)	Id.	Id.	*Ibid*, 21760.
43	351	Id.	Id.	*Ibid.*, 9894.
44	Id.	Satafi	Id.	*Ibid.*, 20309.
45	352	Altava	Id	*Ibid.*, 21727.
46	Id.	Regiae	Id.	*Ibid*, 21645.
47	Id.	Satafi	Id.	*Ibid.*, 20303.
48	353	Les Andalouses	Id.	*Ibid.*, 21660.
49	357 (?)	Cartenna (Ténès)	Épitaphe d'un médecin	*Ibid.*, 9693.
50	358 (?)	Caesarea (Cherchel)	Épitaphe d'un évêque	*Ibid.*, 9412; 21417.
51	359	Numerus Syrorum	Epitaphe	*Ibid*, 21805.
52	Id.	Kherbet Oum-el-Ahdam (près Tixter)	Martyrs; déposition de reliques	*Ibid*, 20600.

Nº D'ORDRE	DATE	LOCALITÉ	NATURE DU DOCUMENT	SOURCES
53	360	Sillègue	Épitaphe	*C. I. L.*, VIII, 10927 ; 20473.
54	361	Altava	Id.	*Ibid.*, 9847 ; 21728.
55	362	Id.	Id.	*Ibid.*, 9860.
56	363	Satafi	Épitaphe d'un prêtre	*Ibid.*, 20300.
57	Id.	Id.	Épitaphe.	*Ibid.*, 20300.
58	364-367	Lapérouse (près Rusguniae)	Dédicace à Valentinien et Valens (chrisme).	*Ibid.*, 22551.
59	Id.	Tipasa	Id.	*Ibid.*, 22556.
60	377	Sitifi (Sétif)	Épitaphe.	*Ibid.*, 8637 ; 20353.
61	379-389	Altava	Id.	*Ibid.*, 21763.
62	383	Id.	Id.	*Ibid.*, 21767.
63	384	Sitifi	Id.	*Ibid.*, 20412.
64	Id.	Numerus Syrorum.	Id.	*Ibid.*, 9967.
65	389	Id.	Id.	*Ibid.*, 21806.
66	390	Altava	Id.	*Ibid.*, 9878.
67	391	Regiae	Id.	*Ibid.*, 21643.
68	392	Numerus Syrorum.	Id.	*Ibid.*, 9975.
69	Id.	Altava	Id.	*Ibid.*, 9875.
70	Id.	Id.	Id.	*Ibid.*, 9872.
71	393	Id.	Id.	*Ibid.*, 9897.
72	Id.	Id.	Id.	*Ibid.*, 9848.
73	394	Id.	Id.	*Ibid.*, 21736.
74	394 398	Mechera-Sfa	Id.	*Ibid.*, 21552
75	395	Altava	Id.	*Ibid.*, 21757.
76	398	Numerus Syrorum	Id.	*Ibid.*, 9977.
77	Id.	Altava	Id.	*Ibid.*, 21752.
78	399	Id.	Id.	*Ibid.*, 21754.
79	Id.	Id.	Id.	*Ibid.*, 9849.
80	Id.	Numerus Syrorum.	Id.	*Ibid.*, 9971.
81	IVe siècle	Tigava (Kherba).	Colonnes milliaires, avec chrismes, qui se rapportent à des empereurs du IVe siècle.	*Ibid.*, 22573-22577.

A première vue, la répartition géographique de ces documents cause une assez vive surprise. On en compte dix-huit en Sitifienne, dont huit à Satafi (depuis 322), quatre à Sillègue (depuis 324), deux à Sitifi (depuis 377), et quelques inscriptions isolées. Tout le reste, plus de soixante documents, a été trouvé en Césarienne. Cette forte proportion tient surtout à la découverte de vieux cimetières chrétiens, notamment ceux d'Altava (trente-quatre épitaphes de 302 à 399), de Regiae (trois épitaphes, depuis 345), et de Numerus Syrorum (sept épitaphes, de 344 à la fin du siècle).

Ainsi, dans ce groupe relativement riche de documents datés, les Maurétanies seules sont représentées. Ni la Proconsulaire, ni la Numidie, ni la Byzacène, ni la Tripolitaine, provinces où le christianisme était beaucoup plus ancien et plus développé, n'ont fourni jusqu'ici aucune inscription datée du IVe siècle. Tout se rencontre dans les parties les moins civilisées de l'Afrique romaine, dans les contrées où les progrès de la foi ont été le plus lents. Et, pour suivre jusqu'au bout ce paradoxe de géographie religieuse, c'est sur un plateau perdu de Césarienne, loin de la mer, près des confins militaires, dans la direction de la frontière actuelle du Maroc, que l'on a découvert le centre le plus important de la vieille épigraphie chrétienne d'Afrique.

Ce fait, si surprenant en apparence, s'explique en partie d'une façon très simple, même sans exagérer le rôle du hasard. Dans les provinces de l'Est, comme à Carthage, on datait très rarement les inscriptions. Au contraire, dans celles de l'Ouest, on usait très volontiers de l'ère locale, l'ère provinciale de Maurétanie. La zone de nos documents datés commence exactement à la frontière de la Numidie et de la Maurétanie Sitifienne.

On voit la conséquence de cette observation Le nombre même des monuments datés qui ont été découverts dans les lointaines Maurétanies suffirait à prouver que beaucoup d'inscriptions chrétiennes trouvées en Proconsulaire, en Byzacène, en Numidie, appartiennent également au IVe siècle. Nous en avons une autre preuve indirecte : bien des formules qu'on y lit apparaissent déjà, au cours de ce siècle, en Sitifienne ou en Césarienne. De même, à en juger par la facture, par la rédaction de l'épitaphe ou de la dédicace, plusieurs mosaïques à inscription ont dû être exécutées avant l'année 400. Mais ce ne sont là que des hypothèses assez vraisemblables; car les mêmes traditions ont pu se conserver longtemps dans les ateliers de mosaïstes, et les mêmes formules sont restées plus tard en usage, et la paléographie, surtout pour les inscriptions populaires, ne fournit jusqu'ici que

des indications insuffisantes. Voilà pourquoi, jusqu'à la fin du IVe siècle, l'épigraphie chrétienne de la Numidie, de la Byzacène, de la Proconsulaire, ne peut guère sortir du domaine de l'hypothèse. Dans les Maurétanies seulement, nous avons des points d'appui solides, grâce aux documents datés. Pour les autres provinces, tout ce qu'on a le droit de supposer d'après divers indices, c'est que nous possédons des inscriptions de cette première période, sans pouvoir les distinguer sûrement.

Prenons pour exemple l'épigraphie de Carthage. Les monuments de cette ville ne sont presque jamais datés ; et ceux qui le sont approximativement n'appartiennent pas au IVe siècle. Cependant, parmi ces centaines et ces milliers de documents chrétiens qu'on a découverts à Carthage, il n'est pas douteux que beaucoup soient antérieurs au temps d'Augustin et d'Aurelius. Nous en avons pour première preuve l'organisation presque complète de cette Église et le rôle prépondérant qu'elle a joué dès l'époque de Tertullien ou de saint Cyprien, l'importance de ses cimetières, de ses basiliques. Si nous trouvons des inscriptions du IVe siècle dans des bourgs de Maurétanie, à plus forte raison devons-nous en posséder pour la métropole religieuse de l'Afrique, pour une grande ville où les fouilles ont été si fécondes. D'ailleurs, nous pouvons citer à Carthage des documents antérieurs à Constantin : des débris d'épitaphes avec l'ancre[1], et l'inscription métrique paraphrasée en 259 dans la *Passio Montani*[2].

Pour le temps de Constantin et de ses successeurs, voici un autre indice, tiré de la comparaison de divers documents épigraphiques. Plusieurs des formules qui sont d'un usage courant dans la Carthage chrétienne, apparaissent en Maurétanie dans des inscriptions datées du IVe siècle ou même antérieures. Par exemple, *in pace vixit annis* se lit à Sitifi en 377 (n. 60) ; *fidelis in pace vixit annis*, à Sillègue en 360 (n. 53) ; *decessit*, à Sillègue en 324 (n. 11) ; *depositus* ou *depositio*, à Sillègue en 360, ou peut-être déjà en 331 (n. 18 ; 53) ; *in Deo vivas*, à Castellum Tingitanum en 324 (n. 12) ; *innocens* et *innocuus*, à Altava en 392 et en 395 (n. 70 ; 75) ; *reddidit* (*spiritum*), à Tipasa en 238 (n. 1) ; *refrigeratio* (= *refrigerium*), à Auzia en 318 (n. 7) ; *requievit*, près de Sitifi en 344 (n. 30). De même, plusieurs des symboles, qui

1) *C. I. L.*, VIII, 10548 ; Lavigerie, *De l'utilité d'une mission archéologique permanente à Carthage* p. 47. — Cf. Delattre, *Musée Lavigerie*, III, p. 22 ; pl. V, 7 ; *L'épigraphie chrétienne à Carthage*, Paris, 1891. Voyez plus haut, t. II, p. 124.

2) *Passio Montani*, 11. — Cf. De Rossi, *Inscr. christ. Urbis Romae*, t. II, *proœm.*, 9, p. XXXII.

figurent sur des épitaphes chrétiennes de Carthage, sont déjà employés en Maurétanie au IVe siècle[1]. Si l'on songe que l'évangélisation de l'Afrique a rayonné autour de la capitale du pays, et que l'évêque de Carthage était depuis Cyprien le chef incontesté de toute l'Eglise africaine, on admettra aisément que la plupart de ces formules et de ces symboles ont dû être usités à Carthage avant d'être connus dans l'intérieur du pays. Mais ces traditions se sont maintenues au Ve siècle; aussi ne pouvons-nous reconnaître celles de ces inscriptions carthaginoises qui sont antérieures à l'année 400.

Nous avons cependant un criterium moins incertain, qui permet d'attribuer au IVe siècle beaucoup d'inscriptions africaines : c'est la présence du monogramme constantinien à forme simple, qui, nous l'avons vu, ne se rencontre plus en Afrique après la fin de ce siècle. D'après cet indice, nous pouvons rapporter à la période qui nous occupe une centaine de documents non datés, répartis entre une soixantaine de localités : dix à douze inscriptions de Carthage; beaucoup en Proconsulaire, en Numidie et en Byzacène[2]; quelques-unes en Sitifienne[3], en Césarienne[4], même en Tingitane[5]. Voilà donc comblée, pour les provinces de l'Est, la grande lacune que nous signalions tout à l'heure Cependant, nous croyons plus prudent de laisser de côté cette catégorie de documents dont l'ancienneté est attestée seulement par la présence du vieux chrisme constantinien. D'abord, l'attention des archéologues africains n'a été attirée que depuis peu sur l'importance des monogrammes chrétiens; souvent, même au *Corpus*, la forme du chrisme n'est pas indiquée, ou l'est inexactement. De là, une cause d'erreur. En outre, la théorie qui, pour l'Afrique, restreint au IVe siècle l'emploi du monogramme constantinien primitif, n'est fondée naturellement que sur la comparaison des monuments datés; l'usage de ce symbole a pu se conserver plus longtemps dans quelques localités

1) Voyez notre mémoire intitulé *Les inscriptions chrétiennes de Carthage, recherches sur la chronologie de quelques formules et symboles*, dans le *Recueil de Mémoires* publié par la Société des Antiquaires de France à l'occasion de son centenaire, Paris, 1904.

2) Par exemple, à Taparura, Thysdrus, Leptiminus, Hadrumète, Capsa, Mactaris, Utique, Simittu, Thignica, Theveste, Aquae Caesaris, Naragarra, Madaura, Thabraca, Mascula, Aquae Flavianae, etc. — Comme nous n'étudions pas ici ces inscriptions, nous croyons inutile de donner tous les renvois bibliographiques, dont l'énumération serait interminable. On trouvera tous les documents en question dans notre recueil des inscriptions chrétiennes d'Afrique.

3) A Satafi, Aïn-Turk, Sitifi, Sillègue, Aïn-el-Ksar, Tixter, etc.

4) A Rusucurru, Tipasa, Oppidum Novum, Tigava, Renault, Mechera-Sfa, Portus Magnus, Altava, etc.

5) A Tingi et à Mers Sal-Ensa.

de l'intérieur. En étendant de ce côté le champ de nos recherches, nous risquerions de compromettre la solidité des résultats. Mieux vaut donc nous en tenir aux inscriptions datées. Le domaine est très vaste encore. Nous y trouverons bien des renseignements précis, non seulement sur les caractères de l'épigraphie du temps, mais encore sur l'organisation du christianisme africain entre la dernière persécution et l'apparition d'Augustin.

L'exécution matérielle des monuments ne donne pas lieu à beaucoup d'observations. Presque toujours l'inscription est gravée négligemment, en caractères irréguliers, maigres, étriqués, sur une plaque ou un bloc de pierre. On rencontre pourtant quelques inscriptions sur marbre, d'une gravure assez soignée. Signalons surtout les premiers spécimens de mosaïques chrétiennes : en 324, dans la basilique de Castellum Tingitanum (Orléansville) ; en 357 (?), sur une tombe de Cartenna. On y doit joindre sans doute les mosaïques de la synagogue d'Hammam-Lif[1], ainsi que les plus anciennes des mosaïques tombales trouvées à Carthage, à Leptiminus, à Taparura, à Thabraca, à Tipasa ou ailleurs, et parfois ornées du monogramme constantinien.

Parmi les monuments datés, on compte une dizaine de dédicaces, deux inscriptions de martyrs, dont nous avons déjà parlé, et environ soixante-dix épitaphes.

La plupart des dédicaces se rapportent à des empereurs du IVe siècle : à Constantin (Tigava, n. 16; Aïn-Temluka, n. 17); à Constantin et à ses fils (Ouled-Agla, n. 13); à Constance (Tipasa, n. 39); à Constance et à Constant (Tassamert, n. 28); à Constance et à Magnence (Staouéli, n. 40); à Valentinien et Valens (Lapérouse, n. 58; Tipasa, n. 59). Plusieurs de ces monuments étaient sûrement des bornes milliaires. Les inscriptions sont rédigées suivant le formulaire païen traditionnel, et n'ont de chrétien que le chrisme constantinien. Mais l'apparition de ce symbole sur des monuments officiels, dès le temps de Constantin, est un fait assez caractéristique.

La dédicace de la basilique d'Orléansville se dessinait en mosaïque sur le sol de cet édifice (n. 12). Elle contient plusieurs formules intéressantes, que nous indiquerons plus loin. Surtout, elle donne la date de la fondation de cette basilique : le 12 des calendes de décembre 324. C'est la plus ancienne de toutes les dédicaces d'église qui sont datées. C'est donc un document de

1) *C. I. L.*, VIII, 12457.

premier ordre; dans le domaine de l'épigraphie, il marque l'ère de la construction des basiliques chrétiennes.

Pour donner une idée un peu plus complète des dédicaces ou acclamations qui se lisaient alors dans les édifices du culte chrétien, nous citerons par exception quelques documents analogues, qui ne sont pas datés expressément, mais qui sont presque sûrement antérieurs à la fin du IVe siècle. A la dédicace d'Orléansville se rattachent étroitement trois inscriptions qu'on a trouvées à côté, dans le dallage de la mosaïque : l'acclamation *Semper pax*, les deux formules *Sancta Ecclesia* et *Marinus Sacerdos*, répétées un grand nombre de fois et en divers sens dans le dessin compliqué de deux cadres rectangulaires[1]. Au même temps appartiennent sans doute des acclamations qui, à Carthage[2], à Sicca[3], à Calama[4], reproduisent avec quelques variantes la devise de Constantin. Nous joindrons encore à ces documents la dédicace de l'*area* de Cherchel, qui fut restaurée vers la fin du IVe siècle, d'après un original plus ancien[5], et la dédicace, trouvée au même endroit, fort ancienne aussi, d'une chapelle funéraire[6]. Voici le relevé des formules qu'on lit dans ces divers documents :

1° Noms donnés aux monuments.

Accubitorium, chapelle funéraire (Caesarea).
Area a(d) sepulcra, cimetière (*ibid.*).
Basilica (Castellum Tingitanum, en 324).
Cella, chapelle de martyrs (Caesarea).
Memoria, chapelle (*ibid.*).
Titulus, dédicace ou tombeau (*ibid.*).

2° Titres donnés aux fidèles ou a la communauté.

Ecclesia fratrum (Caesarea).
Sancta Ecclesia (Castellum Tingitanum, en 324; Caesarea).
Fratres, avec le sens de *fideles* (Caesarea).
Sacerdos, évêque (Castellum Tingitanum).
Presbyter, prêtre (Caesarea).
Cultor Verbi, avec le sens de *christianus* (*ibid.*).

1) *C. I. L.*, VIII, 9710-9712.
2) *Ibid.*, 1106; 14117.
3) *Ibid.*, 1767. — D'après la croix et le symbole α-ω qui accompagnent l'inscription, c'est une restauration d'un monument plus ancien. En tout cas, la formule est la devise de Constantin.
4) *C. I. L.*, VIII, 5346; 17579.
5) *Ibid.*, 9585.
6) *Ibid.*, 9586. — Au IVe siècle appartiennent sans doute la plupart des monuments où se lit la devise donatiste *Deo laudes*; les dédicaces sur mosaïque d'Hammam-Lif; les quelques dédicaces où se voit le monogramme constantinien. Mais nous laissons de côté ces inscriptions dont la date reste un peu incertaine.

Servus Dei (Castellum Tingitanum, en 324).
C(larissimus) v(ir) (Caesarea).

3° Circonstances de la dédicace.

Basilicae fundamenta posita sunt (Castellum Tingitanum, en 324).
Cellam struxit suis cunctis sumptibus (Caesarea).
Contulit (*ibid.*).
Ex ingenio N (*ibid.*).
Hanc reliquit memoriam (*ibid.*).
Hunc locum cunctis fratribus feci (*ibid.*).
Hunc restituit titulum (*ibid.*).
In memoriam eorum quorum corpora in accubitorio hoc sepulta sunt (*ibid.*).

4° Acclamations.

In Deo vivas (Castellum Tingitanum, en 324).
In hoc signum semper vinces (Carthage, Sicca).
In hoc signum vincimus inimicos (Calama).
In mente habeas servum Dei (Castellum Tingitanum, en 324).
Marinus sacerdos (Castellum Tingitanum).
Vos saluto sancto spiritu (Caesarea).
Salvete, fratres (*ibid.*).
Semper pax (Castellum Tingitanum).

Quelques épitaphes méritent une mention particulière : celles qui se rapportent à des tombes de clercs ou de religieuses. A Caesarea, vers 358, nous trouvons l'épitaphe d'un évêque (n. 50). Elle est malheureusement très mutilée ; on y relève seulement l'indication du nombre d'années pendant lesquelles le défunt avait exercé la prêtrise (*presbyter annis N*)[1]. A Satafi, en 363, nous rencontrons l'épitaphe d'un prêtre (n. 56) ; mais, sauf le titre de *presbiter*, rien ne s'y rapporte à ses fonctions ecclésiastiques. Dans la même ville ont été découvertes deux épitaphes de religieuses, qui datent l'une de 324 (n. 10), l'autre de 349 environ (n. 35). La première donne à la défunte le titre d'*ancilla Christi* et renferme des détails intéressants : la formule *vixit in Deo annis N*, le nom du dédicant, et une formule curieuse indiquant que le tombeau contenait des reliques ou était placé près de reliques. L'autre inscription, ornée du monogramme constantinien, attri-

1) Il est probable que d'autres évêques figurent dans nos inscriptions du ive siècle. Le *Marinus sacerdos* d'une des mosaïques d'Orléansville paraît être l'évêque qui bâtit la basilique (*C. I. L.*, VIII, 9711). L'*Evelpius* de Cherchel est sans doute l'évêque qui prit possession de la *cella* au nom de son Église (*Ibid.*, 9585).

bue à la défunte le titre de *santimonialis*, et le surnom de *Saguntina*, sobriquet qui trahit une origine espagnole.

Tous les autres documents datés sont ou paraissent être des épitaphes de laïques. Nous passerons successivement en revue les noms divers donnés au tombeau, les noms, titres et qualités du défunt, les indications relatives à la mort ou à la vie future, les renseignements sur la construction et la dédicace du tombeau, les formules qui concernent la vie du défunt, celles qui rappellent les liens de parenté, enfin les invocations et sigles.

1° Noms donnés au tombeau; monuments a la mémoire du défunt.

Cupula (Rusucurru, en 299).
Domus aeterna (Sillègue, en 324 et 360).
Domus Romula (Numerus Syrorum, depuis 344).
Memoria, sans complément (Altava, depuis 342; Regiae, en 352; Sitifi, en 384).
Memoria, suivi d'un génitif (Satafi, depuis 322; Altava, depuis 327; Albulae, depuis 339; les Andalouses, en 353; Sitifi, en 377).
Bona memoria, suivi du génitif (Sufasar, en 318).
Memoriae, suivi du génitif (Regiae, depuis 345; Satafi, en 363; Altava, depuis 390).
Bonae Memoriae, suivi du génitif (Cartenna, en 357?).
Memoria depositionis (Satafi, vers 349).
Memoriae depositionis (Satafi, en 363).
Mensa, sans complément (Sillègue, en 360; Regiae, en 391).
Mensa, suivi d'un génitif (Sillègue, en 331 et 342; Koudiat el-Hadjela, en 344; Satafi, en 352).
Mensa aeterna (Sillègue, en 324).
Mensa perpetua (Satafi, en 349).
Sanctorum mensa (Satafi, en 324).
Mensa cum titulum refrigerationis (Auzia, en 318).

2° Noms, titres et qualités du défunt.

Nom simple, formé d'un seul mot (assez fréquent).
Nom double, en deux mots (cas ordinaire).
Nom triple, à la mode classique (rare : Rusucurru, en 299; Altava, en 310 et 323; Sillègue, en 342; quelques exemples dans des inscriptions non datées, qu'on peut attribuer au IVe siècle).
Surnom ou sobriquet, indiqué par la formule *qui et* (Altava, en 327 et 390; Satafi, vers 349).
Ancilla Cristi, avec le sens de religieuse (Satafi, en 324).

Episcopus (Caesarea, vers 358).
Medicus (Cartenna, en 357 ?).
Presbyter (Satafi, en 363; Caesarea, vers 358).
Santimonialis, avec le sens de religieuse (Satafi, vers 349).
Amantissimus (Altava, vers 350).
Bene merens (Numerus Syrorum, en 384 et 392).
Bene merens salutem (Numerus Syrorum, en 398).
Bene meritus (Satafi, en 352).
Bonae memoriae, au génitif devant le nom (Satafi, en 349).
Bonus innocentissimus (Satafi, en 322).
Carissimus (Auzia, en 318; Numerus Syrorum, depuis 344; Altava, en 350).
Dulcissimus (Altava, depuis 305; Cartenna, en 357 ?).
Innocens ou *innocuus* (Altava, en 392 et 395).

3° Indications relatives a la mort, au repos dans la tombe, a l'espoir d'une vie future.

Crudelis, avec le sens de *immatura morte* (Numerus Syrorum, en 359).
Decessit (Sillègue, en 324 et 342; Satafi, en 349).
Discessit (Altava, depuis 302; Numerus Syrorum, depuis 344; Satafi, en 352; les Andalouses, en 353).
Discessit in pace (Albulae, depuis 339).
Depositio, suivi d'un génitif (Sillègue, en 360; Satafi, en 363).
Depositionis, précédé de *memoria* (Satafi, vers 349).
Depositionis, précédé de *memoriae* (Satafi, en 363).
Pro tempore sui depositione eorum (*sic*) (Sitifi. en 384).
Haec est aeterna domus et perpetua felicitas. De omnibus meis hoc solum meum (Sillègue, en 360).
Haec est pausa, haec est domus aeterna (Sillegue, en 324).
Moritur (Sufasar, en 318; Regiae, en 352).
Precessit in pace dominica (Regiae, en 345).
Precessit nos in pace (Cartenna, en 357 ?).
In pace dominica precessit (Regiae, en 391).
In pace dominica nos precessit (Regiae, en 352).
Redd(*idit Deo spiritum*) (Tipasa, en 238).
Refrigeratio (Auzia, en 318).
[*Requi*]*evit* (Koudiat el-Hadjela, en 344).

4° Construction et dédicace du tombeau.

Hanc memoria quam fecit N... ad perfectum dedicata est (Sitifi, en 384).
Dedicante N (Satafi, en 324).

Dedikavi mensa(m) (Sillègue, en 331).
D(e) p(ecunia) s(ua) cupulam fecit (Rusucurru, en 299).
Fecimus (Altava, en 333).
Fecit, avec ou sans complément (Altava, depuis 302 ; Sillègue, en 324 et 342 ; Regiae, depuis 345 ; Cartenna, en 357 ? ; Sitifi, en 377 et 384).
Fecit sibi ipsa sana sanctorum mensam (Satafi, en 324).
Instituit domum Romulam (Numerus Syrorum, depuis 344).
Posita a fratres (Satafi, en 363).
Posuit, avec ou sans complément (Altava, en 342 ; Satafi, en 349).
Posuit dedicavitque (Auzia, en 318).
Titulavi = *feci titulum* (Altava, en 333).

5° Indications relatives a la vie du défunt.

Fidelis in pace vixit annis N (Sillègue, en 360).
In pace vixit annis (Sitifi, en 377).
Annis plus minus N (Albulae, depuis 339 ; Numerus Syrorum, depuis 344 ; Altava, depuis 351 ; Regiae, depuis 352 ; et dans un grand nombre de localités).
Vixit annis ou *annos N* (Altava, depuis 302 ; Sufasar, en 318 ; Auzia, en 318 ; Satafi, depuis 322 ; Sillègue, depuis 324 ; et presque partout).
Vixit annis N, menses N (Sillègue, en 342).
Vixit annis N, menses N, dies N, (h)oras N (Sufasar, en 318).
Vixit annis N, dies N (Cartenna, en 357 ?).
Vixit in Deo annis prope N (Satafi, en 324).

6° Liens de parenté. — Famille du défunt[1].

Fecit N avus cum aiutore filio suo (Sitifi, en 377).
Bene meritae de N marito suo... sine dolore filiorum discessit (Satafi, en 352).
Vivente N conjuge (Koudiat el-Hadjela, en 344).
Fili et nepotes fecerunt (Altava, en 333).
Fili patri dulcissimo fecimus (Altava, en 333).
Filius dedikavi mensa(m) patris mei (Sillègue, en 331).
Frater sorori dul(cissimae) titulavi (Altava, en 333).
Maritus carissime fec(it) (Altava, en 350).
Dolentes parentes (Mechera Sfa, en 394-398).
Pater et fili fecer(unt) (Altava, en 344).

1) Les liens de parenté sont très souvent mentionnés dans les documents datés du IVe siècle. Nous donnons seulement quelques exemples.

7° Invocations et sigles.

D I M = *Di(s) M(anibus)* ? (Altava, en 351).
D M = *D(is) M(anibus)* (Altava, en 392).
D M S = *D(is) M(anibus) S(acrum)* (Rusucurru, en 299; Altava, depuis 302; Auzia, en 318; Numerus Syrorum, depuis 344; Satafi, en 352; Sitifi, en 384; Mechera Sfa, en 394-398).
D M S, suivi d'un nom au génitif (Altava, en 310).
D M S, avec chrisme intercalé (Sitifi, en 384).
Donis Memoriae Spiritantium, interprétation chrétienne du *D(is) M(anibus) S(acrum)* (Auzia, en 318).
D S = *D(is) S(acrum)*? (Altava, en 352).
Favente Deo (Satafi, en 352).
In nomine Dei et Christi (Sitifi, en 384).

Voici, d'autre part, la liste des symboles ou monogrammes chrétiens qu'on relève sur les documents datés du IVe siècle, ou sur les inscriptions ornées de l'ancre, sûrement antérieures à la paix de l'Église :

ancre (Carthage, sur des débris d'épitaphes antérieures à la paix de l'Église).
ancre, avec la *colombe* et l'*olivier* (Tipasa et Caesarea, avant la paix de l'Église).
arbre (Altava, en 351).
arcade (Castellum Tingitanum, en 324).
calice (Castellum Tingitanum, en 324).
colombe (Caesarea et Tipasa, avant la paix de l'Église; Castellum Tingitanum, en 324; Sillègue, en 342; Satafi, en 352).
colonnes torses, portant une arcade, et flanquées de deux calices où boivent des colombes (Castellum Tingitanum, en 324).
colonnes, avec croix dans des cercles (Altava, en 394).
fleur (Altava, en 333).
homme en tunique, tenant des palmes (Altava, en 392).
olivier (Caesarea et Tipasa, avant la paix de l'Église).
palme (Cartenna, en 357?; Altava, en 390).
poisson (Castellum Tingitanum, en 324; Cartenna, en 357?).
rameau (Numerus Syrorum, en 389).
vignes et *grappes de raisin* becquetées par des colombes (Castellum Tingitanum, en 324).
monogramme constantinien = ☧ (Renault, en 329; Satafi, vers 349 et en 352; Tixter, en 359; Sitifi, en 377; Altava, en 383; Mechera Sfa, en 394-398; bornes milliaires ou dédicaces impériales d'Ouled-Agla (n. 13), de Tigava (n. 16; 81), d'Aïn

Temluka (n. 17), de Tipasa (n. 39; 59), de Tassamert (n. 28), de Staouéli (n. 40), de Lapérouse (n. 58).

monogramme constantinien dans un cercle (Altava, en 398).

monogramme constantinien accosté de l'α et de l'ω = α ☧ ω (Sitifi, en 384).

croix dans un cercle (Altava, en 394).

Essayons, en terminant, de dégager les principaux traits des épitaphes africaines datées du IVe siècle. Ce qui frappe surtout, c'est le mélange d'éléments païens et d'éléments chrétiens. Parmi les éléments d'origine païenne, nous citerons : les noms donnés à la sépulture (*cupula, domus, memoria, mensa*); les termes relatifs à la construction et à la dédicace du tombeau (*fecit, posuit, dedicavit*); la phraséologie des protestations affectueuses, le rappel un peu emphatique des liens de parenté; la formule *vixit annis*, qui est rare chez les chrétiens d'autres pays, et qui est d'un usage courant en Afrique; le *D(is) M(anibus) S(acrum)*, l'invocation à ces Dieux Mânes qu'on s'étonne un peu de voir associer au Dieu des chrétiens, et qui néanmoins sont mentionnés sur tant de tombes de fidèles. A ces éléments tout païens se mêlent des éléments tout chrétiens : les termes relatifs à la mort et à l'autre vie (*discessit in pace, precessit in pace dominica, depositio, refrigeratio*); le titre qui désignait le chrétien baptisé, mort en paix avec l'Eglise (*fidelis in pace*); des invocations comme *In nomine Dei et Christi*.

Ces formules d'origine si diverse, qui répondent à des croyances contradictoires, se rencontrent dans les mêmes épitaphes. Parfois, le contraste est choquant, poussé jusqu'à l'invraisemblance. Dans une inscription de Sitifi, le *D(is) M(anibus) S(acrum)* est sanctifié par la présence d'un chrisme intercalé; d'après la disposition matérielle des lettres, il est certain que les deux symboles ont été gravés simultanément (n. 63). A Mechera Sfa, la même invocation aux Mânes voisine avec le monogramme constantinien (n. 74), ou avec la formule mystique, *De Dei et Christi voluntas*[1].

Pendant des siècles, en certains coins de la Maurétanie, de bons chrétiens ont continué de graver sur les tombes les vieilles formules idolâtriques. La plupart, évidemment, suivaient la tradition, sans en chercher le sens. Cependant, quelques fidèles plus avisés, sans rompre avec les usages, paraissent avoir essayé de corriger la tradition en l'interprétant. Nous en avons quelques exemples bien curieux dans nos documents du IVe siècle. A Numerus Syrorum, on accordait volontiers aux défunts la qualifi-

1) *C. I. L.*, VIII, 21554.

cation de *bene merens*, dès longtemps familière aux païens. Trois habitants de cette ville, bons fils et chrétiens scrupuleux, élevant un tombeau à leur mère en 398, imaginèrent de renouveler la formule en ajoutant un mot : leur mère méritait bien « le salut » (*bene merenti salutem* : n. 76). De même, la *mensa* des païens, table chargée d'offrandes aux Mânes, devint la « table des martyrs » (*mensa marturum*), c'est-à-dire un autel ; et, à Satafi, la « table des saints » (*sanctorum mensa* : n. 10). En 318, une femme d'Auzia, sur la tombe de son mari et de ses deux fils, grava suivant l'usage le *D*(*is*) *M*(*anibus*) *S*(*acrum*) ; mais elle y joignit une interprétation chrétienne de ces sigles, *Donis Memoriae Spiritantium* (n. 7).

La répartition géographique des formules donne lieu à quelques observations intéressantes. D'abord, les formulaires usités dans les Maurétanies différaient, sur bien des points, des formulaires que nous trouvons ailleurs, non seulement dans des contrées lointaines du monde chrétien, mais dans les autres provinces africaines, à Carthage et en Proconsulaire, en Byzacène, en Numidie. On constate même des différences notables entre les deux Maurétanies : certains traits sont particuliers, soit à la Sitifienne, soit à la Césarienne.

Dans les épitaphes de Sitifienne prédominent les éléments chrétiens. On y rencontre, surtout à Sitifi, à Sillègue, à Satafi, des formules neuves, un peu longues et lourdes, mais conformes à la foi nouvelle. En Césarienne, notamment dans l'Ouest, se conservent beaucoup plus d'éléments païens. C'est là qu'on rencontre le plus fréquemment le *D*(*is*) *M*(*anibus*) *S*(*acrum*), jamais omis dans certaines villes. Bien souvent, il n'y a de chrétien que la formule indiquant le jour de la mort, un symbole ou un chrisme. Nous citerons comme exemples les inscriptions d'Altava et de Numerus Syrorum.

Voici une autre différence, qui est d'ailleurs une conséquence indirecte de la précédente. On constate une assez grande variété, une certaine initiative individuelle, dans la rédaction des épitaphes de Sitifienne. Chacun cherche à traduire ses regrets ou les espérances de sa foi par des expressions un peu personnelles. Au contraire, dans la plupart des cités de Césarienne, les épitaphes ne font guère que reproduire un type fixé une fois pour toutes ; elles sont comme stéréotypées. Le fait est frappant surtout pour Regiae, pour Numerus Syrorum, et encore plus pour Altava.

Enfin, chacune des deux provinces avait alors en propre certaines formules. Le mot *mensa*, d'usage courant en Sitifienne

comme en Numidie, ne se trouve qu'une fois en Césarienne, à Regiae (n. 67). *Decessit* ne se lit qu'à Sillègue et à Satafi. L'emploi de *depositio* est assez fréquent en Sitifienne comme dans les provinces africaines de l'Est; il est inconnu en Césarienne au IVe siècle. De même, pour deux formules qui étaient familières à l'Eglise de Carthage, *fidelis in pace vixit annis*, et *in pace vixit annis* : avant le temps d'Augustin, on ne les rencontre point au-delà des frontières occidentales de Sitifienne. En revanche, d'autres formules semblent avoir été alors particulières à la Césarienne : *discessit*, qui est très fréquent dans cette province, et dont on trouve un seul exemple en Sitifienne, à Satafi (n. 47); *moritur*, qui se rencontre seulement à Sufasar (n. 6) et à Regiae (n. 46). Le *D*(*is*) *M*(*anibus*) *S*(*acrum*), qui se lit presque partout dans l'intérieur de la Césarienne, est rare dans la région de Sétif. Sans doute, il suffirait d'une découverte épigraphique pour modifier ces observations de détail et étendre le champ de telle ou telle formule. Mais un fait semble dès maintenant bien établi : c'est que le formulaire des tombes n'était pas identique dans les deux Maurétanies.

Il différait même souvent d'une ville à l'autre. Certaines expressions, répétées pendant des siècles dans les nécropoles d'une même cité, ne se sont point rencontrées jusqu'ici en dehors de cette localité. Telle est, à Numerus Syrorum, la formule énigmatique *instituit domum Romulam*. On peut citer encore, à Regiae, le *precessit in pace dominica*, avec les variantes de cette phrase[1]. Là même où les expressions, considérées isolément, n'ont rien de particulier au pays, la rédaction du document n'en porte pas moins la marque locale. Dans beaucoup de cités maurétaniennes, le formulaire des sépultures comprend des éléments invariables, groupés dès le IVe siècle suivant un ordre déterminé : on reconnaît à première vue une épitaphe chrétienne d'Altava, ou de Regiae, ou de Pomarium, ou de Numerus Syrorum.

Ainsi, dans cette Afrique chrétienne du IVe siècle, on voit changer de province à province, souvent de ville en ville, la physionomie des inscriptions tumulaires. Le langage des tombes se constitue dans chaque localité, et, en maint endroit, se fixe pour plusieurs générations. A côté des traits communs, on surprend

1) Sur une mosaïque de Cartenna, qui date peut-être de 357, on lit : *precessit nos in pace* (n. 49); mais plusieurs savants attribuent cette inscription à l'année 457. A partir du Ve siècle, des formules analogues, où figure le mot *precessit*, se rencontrent dans d'autres villes de Maurétanie : Albulae, Caesarea, Castellum Tingitanum, Sitifi. On en connaît aussi des exemples hors d'Afrique; l'expression semble, d'ailleurs, empruntée à la liturgie romaine.

bien des traits particuliers, et cette variété qui est l'un des symptômes de la vie. Le fait a son importance : il dépasse le domaine des curiosités épigraphiques pour entrer dans l'histoire. Le relevé des formules d'épitaphe nous renseigne aussi sur la société chrétienne. Si les inscriptions de martyrs évoquent le souvenir des persécutions, si les dédicaces attestent la rapide croissance des basiliques et des chapelles, si les chrismes des bornes milliaires jalonnent les chemins de la religion nouvelle, les modestes épitaphes datées qui sortent des nécropoles de Maurétanie nous révèlent, elles aussi, certains aspects de la vie des communautés. Elles nous content les vertus plus ou moins authentiques des clercs et des laïques, leurs regrets et leurs espoirs; elles nous initient à leur langage naïf ou mystique, en même temps qu'elles nous permettent de mesurer les progrès de la foi dans les petites villes ou les bourgs, de l'institution chrétienne dans un monde à demi-barbare.

CHAPITRE IV

ACTES DES CONCILES

I

Les Conciles africains du IVe siècle. — Les recueils canoniques de l'Eglise d'Afrique. — Diverses catégories de conciles. — Les conciles provinciaux. — Le *Concilium africanum*. — Le *Concilium plenarium* ou *universale*. — Composition des assemblées. — Les préséances. — La procédure. — Attributions disciplinaires et judiciaires des conciles. — Rédaction des procès-verbaux. — Exécution des décisions prises. — Liste des conciles africains du IVe siècle, jusqu'à la prêtrise d'Augustin. — Conciles donatistes. — Conciles catholiques. — *Actes* perdus. — Concile de Byzacène, vers 347. — Autres conciles provinciaux. — Conciles de Carthage sous Genethlius. — Rôle des évêques africains dans les conciles d'outre-mer.

Au cours du IVe siècle, la littérature africaine des Conciles s'est enrichie de plusieurs pièces importantes. Avant de les passer en revue, pour en bien marquer le sens et l'intérêt, il n'est pas inutile de présenter quelques observations sur le caractère de ces documents, sur les recueils où ils figurent, comme sur la composition et l'organisation des assemblées, sur le nombre et le rôle des conciles connus de cette période, enfin, sur les *Actes* perdus.

Nous avons étudié précédemment les pièces relatives aux conciles africains du temps de Cyprien[1]. Ces documents-là, lettres synodales ou recueils de votes (*Sententiae episcoporum*), constituent un groupe à part, qui est resté presque complètement en dehors des recueils canoniques. Au contraire, les conciles africains du IVe siècle, du moins les conciles catholiques, figurent dans plusieurs grandes collections et se rattachent étroitement à la série des conciles dirigés par Aurelius et Augustin.

On s'explique aisément ces différences de destinées. En Afrique, les assemblées épiscopales du IIIe siècle n'ont pas laissé de *canons* proprement dits, de règlements d'une portée générale sur la discipline ecclésiastique. Tout aux luttes du moment, aux questions du jour, elles ont pris surtout des décisions de circonstance. Les *Actes* de ces assemblées, qui nous sont parvenus avec les

1) Voyez plus haut, t. II, p. 41 et suiv.

œuvres de saint Cyprien, avaient principalement et ont plus encore pour nous la valeur de documents historiques, au sens étroit du mot. Tel sera encore, au IVe siècle, le caractère des conciles donatistes ou antidonatistes. Mais, depuis la paix de l'Eglise, les évêques catholiques africains, dans leurs grandes assises, ont eu en même temps d'autres visées. Tout en s'inspirant des circonstances, ils se sont préoccupés d'organiser méthodiquement la nouvelle société chrétienne, de fixer les droits et les devoirs des clercs ou des laïques. Ils ont donc traité les questions de plus haut : en réglementant leurs Eglises, ils ont légiféré pour l'avenir. Beaucoup de leurs décisions ont passé dans le droit canonique. Leurs *Canons*, leurs *Actes*, leurs lettres synodales, les procès-verbaux de leurs discussions, ont été incorporés dans les collections des siècles suivants, parce que ces pièces, outre l'histoire des communautés locales, intéressaient la discipline de l'Eglise.

Les sources du droit canonique africain sont assez nombreuses et diverses. On peut les classer ainsi :

1° *Collections générales des Conciles*. — Tous les recueils manuscrits un peu anciens contiennent des documents africains : *Actes* de tel ou tel synode, extraits des procès-verbaux, canons isolés. A côté des conciles grecs, les conciles africains ont occupé de bonne heure, dans les collections canoniques, une place importante, parfois prépondérante. Tantôt ils interrompent la série des conciles grecs ; tantôt ils les suivent immédiatement[1].

2° *Codex canonum Ecclesiae africanae*. — Sous ce nom, d'ailleurs inexact, on désigne un recueil de canons africains, émanant de diverses assemblées, qui a été inséré dans les *Actes* du Concile de Carthage en 419. Ce recueil, assez confus, n'en est pas moins très précieux par tous les documents qu'il contient[2].

3° Deux *Recueils de canons africains*, qui sont cités et partiellement reproduits dans les *Actes* du Concile de Carthage en 525. — Ces deux collections, dont l'évêque Bonifatius fit lire en séance des extraits, étaient conservées dans les Archives de l'Eglise de Carthage. L'un de ces recueils renfermait une version des Canons de Nicée, le Concile de Gratus en 348, et probablement les autres conciles africains antérieurs à l'épiscopat d'Aurelius. Le contenu du second recueil est indiqué par son titre : *Liber canonum temporibus sancti Aurelii*. D'après les extraits

1) Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgange des Mittelalters*, t. I, Gratz, 1870, p. 149.

2) Mansi, *Concil.*, t. III, p. 699. — Cf. Maassen, p. 173.

conservés, nous pouvons juger de l'importance de ces deux collections, qui étaient pour les Africains la base du droit canonique[1].

4° *Recueil de Conciles africains*, inséré dans l'*Hispana* ou collection canonique de l'Église wisigothique d'Espagne. — Ce recueil, dont on ne connaît pas l'auteur, comprend le Concile de Gratus, le Concile de Genethlius, plusieurs autres Conciles de Carthage, et le Concile de Mileu en 402[2].

5° *Breviatio Canonum* de Fulgentius Ferrandus, ouvrage composé vers le milieu du VIe siècle. — C'est un recueil, systématique et abrégé, de canons disciplinaires africains ou grecs ; il permet de combler en partie bien des lacunes[3].

6° *Concordia Canonum* de Cresconius (VIe siècle). — C'est encore un recueil systématique de canons, dont beaucoup sont africains[4].

7° *Documents épigraphiques*. — Ils peuvent servir parfois de contrôle, notamment pour les noms et les listes d'évêques qui figurent dans les conciles. Les inscriptions qu'il peut être utile de consulter se sont beaucoup multipliées depuis quelques années : plombs de bulle et sceaux, épitaphes d'évêques, de clercs ou de religieux, dédicaces et dépositions de reliques où sont mentionnés des clercs. On a même découvert récemment en Afrique deux documents qui paraissent se rapporter plus ou moins directement à des conciles : la charte lapidaire de Kairouan, relative à un monastère de Saint-Etienne[5] ; une inscription de Carthage, malheureusement incomplète, qui reproduisait peut-être une décision synodale, et qui touchait à une question souvent traitée par Augustin et les Conciles, la question du mariage des patriarches[6]. Ces découvertes permettent d'en espérer d'autres, qui ouvriraient une nouvelle source au droit canonique africain.

A l'aide des divers recueils que nous venons de mentionner, on a pu reconstituer en partie la série chronologique des Conciles africains, telle qu'on la trouve dans les grandes collections imprimées. Le contenu en est très varié, et d'importance très inégale : *Actes* complets ou extraits d'*Actes*, procès-verbaux de séances, listes de canons, lettres synodales, signatures d'évêques, documents qui furent produits dans les assemblées ou qui s'y

1) Mansi, t. VIII, p. 642-645. — Cf. Maassen, p. 771.

2) Maassen, p. 679 et 772.

3) *Patrol. lat.* de Migne, t. LXVII, p. 949. — Cf. Maassen, p. 799.

4) *Patrol. lat.* de Migne, t. LXXXVIII, p. 829. — Cf. Maassen, p. 806.

5) Diehl, *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1894, p. 384.

6) Delattre et Héron de Villefosse, *Bull. du Comité*, 1900, p. CXCI.

rapportent. La plupart des pièces sont certainement authentiques. L'ensemble est imposant, d'une valeur historique de premier ordre; et nous ne possédons l'équivalent pour aucun pays d'Occident. Mais l'étude critique de ces documents est encore à faire; et elle présente bien des difficultés[1]. Titres inexacts, omissions arbitraires, attributions suspectes, réunion de pièces d'âge différent, habitude très répandue en Afrique de reproduire dans un Concile des canons antérieurs : voilà bien des causes d'erreur ou de confusion. Le texte même, depuis deux siècles, n'a pas été l'objet d'une recension critique[2]. Tout concourt, dans ce domaine, à compliquer la tâche de l'historien.

On distingue en Afrique, depuis le IV[e] siècle, deux espèces de conciles. D'abord, les conciles provinciaux, où se rencontraient les évêques d'une même province, sous la présidence de leur primat : telles étaient les assemblées particulières de la Numidie ou de la Byzacène[3]. Puis, les conciles généraux, qui réunissaient autour de l'évêque de Carthage les évêques de toutes les provinces africaines, ou, du moins, des délégations de toutes les provinces[4]. Suivant quelques érudits, on devrait admettre aussi l'existence de conciles intermédiaires, dits « africains » (*africana*), ceux qui comprenaient des évêques ou des légats de plusieurs provinces, mais pas de toutes[5]. Que des conciles aient été ainsi composés, ce n'est pas douteux; mais rien ne prouve que les contemporains y aient vu une classe distincte d'assemblées synodales. Dans les *Actes*, l'expression *africana concilia* paraît désigner simplement les conciles africains de tout genre, au sens géographique du mot[6]; dans les collections de Conciles, cette même expression semble s'appliquer aux réunions épiscopales dont on ne connaissait pas le siège.

1) Depuis les travaux anciens des Ballerini, la critique des Conciles africains n'a été tentée sérieusement que par Maassen, dans un chapitre fort intéressant, mais trop sommaire, de sa *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts* (p. 149-185).

2) Si l'on néglige quelques réimpressions, comme celles de Migne, la dernière édition d'ensemble, celle de Mansi, date de la seconde moitié du XVIII[e] siècle (Venise, 1759 et suiv.); et Mansi n'avait guère fait lui-même que reproduire, parfois en la gâtant, l'édition de Hardouin (Paris, 1715). Récemment, M. Lauchert a réimprimé les canons des Conciles de Carthage de 348, de 390 et de 397 (F. Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien*, Freiburg-in-B. und Leipzig, 1896, p. 152-174); mais il s'est contenté de suivre l'édition de Gonzalez (*Collectio canonum Ecclesiae Hispanae*, Madrid, 1808, p. 113 et suiv.). Pour les études africaines de tout genre, rien ne serait plus utile qu'une édition critique des Conciles du pays.

3) *Concil. Carthag.* ann. 348, c. 13; Augustin, *De baptism. contra Donatist.*, II, 3, 4.

4) *Codex canon. Eccles. afric.*, 28 et 95; Augustin, *Retract.*, I, 16 Knöll; *Contra Crescon. Donatist.*, III, 45, 49; *De baptism. contra Donatist.*, II, 3, 4.

5) Schelstrate, *Eccles. afric.*, p. 114.

6) *Concil. Milev. II*, c. 22.

Le Concile général était le principal organe de l'Église africaine. On l'appelait le *Concilium plenarium*[1], ou *Concilium totius Africae*[2], ou *Concilium universale*[3]. Il était convoqué et présidé par l'évêque de Carthage, véritable primat d'Afrique. D'après un statut de l'année 393, il devait siéger chaque année; toutes les provinces qui avaient un primat devaient s'y faire représenter, au moins par des légats[4]. Généralement, l'on adopta le système des séries : les évêques d'une même province étaient partagés en deux ou trois groupes, qui, à tour de rôle, étaient délégués à l'assemblée générale[5]. On avait fixé, en principe, la date de la réunion annuelle, le 10 des calendes de septembre[6]. Mais la comparaison des documents montre que ce règlement, comme bien d'autres, resta lettre morte : même sous Aurelius, nous connaissons des années sans concile, tandis que d'autres en ont compté deux. On décida encore que les évêques de toute l'Afrique se réuniraient tour à tour dans chacune des provinces[7]; mais cette prescription ne paraît pas avoir été suivie[8], et elle fut abrogée dès 407[9]. En fait, le *Concilium plenarium* siégea presque toujours dans la capitale de toute la contrée, à Carthage; cependant, il se réunit parfois dans des villes de Byzacène ou de Numidie, notamment à Hippone ou à Mileu[10].

Outre les évêques, qui seuls avaient droit de vote, des prêtres et des diacres assistaient, comme autrefois, aux divers conciles. A Hippone, en 393, Augustin, qui était encore prêtre, fut autorisé à prendre la parole[11].

Des règlements fixaient les préséances. Dans les conciles provinciaux, où le président était en même temps le primat et le doyen, on ne tenait compte que de l'ancienneté de l'ordination épiscopale. Au concile général, le premier rang appartenait naturellement à l'évêque de Carthage, qui présidait; puis venaient le primat de Numidie, le primat de Byzacène, les légats des diverses provinces; à l'occasion, s'il se trouvait là des légats du pape ou d'Églises d'outre-mer, on leur témoignait une déférence particulière; tous les autres évêques avaient même rang, semble-

1) *Codex canon. Eccles. afric.*, 95; Augustin, *Retract.*, I, 16; *De baptism. contra Donatist.*, II, 3, 4.
2) Augustin, *Retract.*, I, 16; *Contra Crescon. Donatist.*, III, 45, 49.
3) *Codex canon. Eccles. afric.*, 28; *Concil. Carthag.* ann. 525 (Mansi, t. VIII, p. 641); *Concil. Carthag.* ann. 534 (*Ibid.*, p. 841).
4) *Codex canon. Eccles. afric.*, 18.
5) *Ibid.*, 76.
6) *Ibid.*, 73.
7) *Ibid.*, 95.
8) *Ibid.*, 52.
9) *Ibid.*, 95.
10) *Ibid.*, 95; Augustin, *Retract.*, I, 16.
11) Augustin, *Retract.*, I, 16.

t-il, ou ne se distinguaient que par l'ancienneté d'âge ou d'ordination.

Cette hiérarchie épiscopale se compliquait d'une véritable hiérarchie des provinces ecclésiastiques (*Ordo provinciarum*). Après la Proconsulaire, le deuxième rang était réservé à la Numidie; le troisième, à la Byzacène; puis venaient la Césarienne, la Sitifienne, la Tripolitaine. Ce classement hiérarchique est généralement observé dans les signatures des conciles[1]; et le souci de le maintenir primait l'humilité évangélique. Au concile de Carthage, en 525, on eut d'abord quelque peine à s'accorder sur les préséances, dont le code était un peu oublié ou semblait prescrit par la persécution vandale et la longue interruption des synodes. Le président, Bonifatius, dut rappeler « l'*ordo provinciarum,* d'après les canons. » Il fit lire en conséquence un procès-verbal du temps d'Aurelius[2], et il conclut : « Les règlements de nos pères prouvent jusqu'à l'évidence que la Province Proconsulaire passe avant la Numidie, la Numidie avant la Byzacène et toutes les autres. Quiconque tentera de porter atteinte à la hiérarchie fixée par les statuts, sera jugé et dégradé[3] ». Ce classement hiérarchique des provinces africaines s'explique surtout, croyons-nous, par l'histoire religieuse; et les préséances correspondent assez bien à ce que nous savons sur la constitution successive des diverses provinces. D'ailleurs, la hiérarchie ecclésiastique s'accordait avec la hiérarchie civile, la Proconsulaire passant avant les deux provinces consulaires, Numidie et Byzacène, comme celles-ci avant les trois provinces présidiales, Césarienne, Sitifienne et Tripolitaine.

Une partie de la procédure des conciles généraux nous est connue par les procès-verbaux des séances. Longtemps à l'avance, l'évêque de Carthage avait adressé, soit aux primats provinciaux, soit à tous les évêques africains, une lettre de convocation[4]. On se réunissait presque toujours dans le *secretarium* d'une basilique. La présidence n'était pas seulement honorifique; pendant toute la session, l'évêque de Carthage jouait un rôle prépondérant, et dirigeait les débats avec autorité. Il ouvrait la séance par un petit discours, puis lisait ou faisait lire par un greffier (*notarius*) les lettres d'excuse des absents, et les divers documents qui devaient être communiqués au concile. Il soumettait ensuite à l'assemblée les projets de réformes qu'il jugeait

1) Au moins pour les trois premières provinces, qui tenaient à leurs prérogatives; pour les trois dernières, l'ordre est souvent interverti.

2) *Codex canon. Eccles. afric.*, 127.

3) *Concil. Carthag.* ann. 525 (Mansi, t. VIII, p. 641-642).

4) *Concil. Carthag.* ann. 390, c. 1.

utiles, les affaires litigieuses, les appels. Tout évêque pouvait alors proposer un amendement, ou un nouveau statut, ou une requête au nom de son Eglise. En ce cas, le président donnait généralement son avis personnel. Puis, sur chaque article, il faisait procéder au vote, qui avait lieu souvent par acclamation. Autant qu'on en peut juger par les procès-verbaux, les membres du concile accueillaient avec beaucoup de déférence et approuvaient volontiers les propositions de leur président. L'évêque de Carthage, qui était toujours en scène, était l'âme de l'assemblée. Au besoin, il rappelait les téméraires au respect des règlements, des statuts anciens, de la hiérarchie; il avait entre les mains une arme redoutable, la tradition écrite, tous ces procès-verbaux des vieux conciles, tous ces statuts et ces canons, que l'on conservait avec soin dans les Archives de Carthage[1]. A la fin de la séance, il résumait les débats, relisait le texte des décisions prises, faisait rédiger les lettres synodales qui devaient notifier ces décisions à toutes les Eglises africaines, et parfois à certaines Eglises étrangères. En terminant, il invitait tous les membres du concile à signer le procès-verbal; tous signaient, généralement dans l'ordre hiérarchique[2].

Les attributions du concile général étaient très étendues. De cette assemblée relevaient toutes les affaires qui intéressaient l'ensemble des Eglises africaines, et aussi les affaires importantes des Eglises particulières, tout ce qui n'avait pu être réglé sur place ou avait donné lieu à des protestations. Le concile général tranchait toutes les questions qui se rapportaient soit à sa propre organisation[3], soit à celle des provinces ecclésiastiques[4]. Il confirmait ou réformait les décisions des conciles provinciaux[5]. En matière de discipline, il légiférait pour l'Afrique entière[6]. Il jouait aussi le rôle d'une cour suprême de justice; il recevait les appels de tous les chrétiens de la contrée, clercs ou laïques; il revisait les arrêts des évêques, des synodes provinciaux ou des primats; pour cela, il constituait un tribunal d'évêques ou se constituait lui-même en cour de justice[7]. Il avait le droit de déposer ou d'excommunier tout clerc et tout évêque[8].

1) *Concil. Carthag.* ann. 525 (Mansi, t. VIII, p. 643).

2) *Concil. Carthag.* ann. 348, c. 14; *Concil. Carthag.* ann. 390, c. 13.

3) *Codex canon. Eccles. afric.*, 18; 52; 73; 76; 95.

4) *Ibid.*, 17; 86.

5) *Concil. Carthag.* ann. 348, c. 13; Augustin, *De baptism. contra Donatist.*, II, 3, 4.

6) *Concil. Carthag.* ann. 348, c. 14; *Concil. Carthag.* ann. 390, c. 13.

7) *Codex canon. Eccles. afric.*, 100.

8) *Concil. Carthag.* ann. 390, c. 13; Ferrandus, *Breviatio Canonum*, 54.

Et il n'admettait pas qu'on en appelât de ses décisions[1]. Dans les rapports avec les Eglises étrangères, il avait seul qualité pour parler et traiter au nom de l'Afrique chrétienne, dont il défendait jalousement l'autonomie.

Les procès-verbaux étaient rédigés avec beaucoup de soin par des clercs sténographes qui remplissaient les fonctions de greffiers (*notarii*). En tête des *Acta*, on indiquait le lieu et la date de la réunion, parfois aussi les noms et titres des assistants notables, surtout des légats, ou le nombre des membres du concile. Puis on notait toutes les paroles prononcées, tous les incidents de séance, le texte de tous les documents produits devant l'assemblée ou rédigés en son nom. Pour bien des conciles, nous ne possédons que les canons proprement dits, ou une partie de ces canons, simplement groupés ou numérotés comme les articles d'un règlement ; mais ce ne sont là que des résumés ou des extraits des documents originaux. Dans les procès-verbaux bien conservés, le texte de chaque canon est précédé ou suivi de plusieurs mentions : nom de l'auteur de la proposition ; approbation de l'auditoire, objections ou amendements ; vote des évêques. A en croire les greffiers, presque tous les canons auraient été adoptés à l'unanimité : c'était là sans doute une convention, consacrée par une longue tradition, et destinée à donner plus d'autorité aux résolutions prises par la majorité. Le procès-verbal se termine fréquemment par la mention des signatures, qui malheureusement sont souvent perdues[2].

A la fin des deux grands conciles présidés par Gratus et Genethlius, figurent des dispositions pénales, qui avaient pour objet d'assurer l'exécution des mesures votées : excommunication des laïques, et dégradation des clercs, qui n'observeraient pas les nouveaux règlements[3] ; déposition de tout évêque, qui donnerait l'exemple de la désobéissance[4].

Aussitôt après les séances du concile, le président notifiait ses décisions aux Eglises africaines, ou même à des Eglises étrangères, soit par une lettre synodale, soit par une copie ou un extrait du procès-verbal. Puis, il faisait déposer dans les Archives la pièce originale. Tous les *Acta* des conciles généraux étaient conservés à Carthage[5]. Pour les conciles provinciaux, une difficulté se présentait, puisque le primat était un simple doyen, et que par suite la capitale religieuse se déplaçait à la

1) *Concil. Milev. II*, c. 22; *Codex canon. Eccles. afric.*, 28.

2) *Concil. Carthag.* ann. 348, c. 14; *Concil. Carthag.* ann. 390, c. 13.

3) *Concil. Carthag.* ann. 348, c. 14.

4) *Concil. Carthag.* ann. 390, c. 13.

5) *Concil. Carthag.* ann. 525 (Mansi t. VIII, p. 643).

mort de chaque titulaire. En principe, le dossier du concile était confié au primat, quel qu'il fût, et par conséquent déposé dans les Archives de son Eglise. Les documents relatifs à la série des synodes provinciaux se dispersaient donc dans tous les coins de la province. Aussi l'on décida, au moins pour la Numidie, qu'un second exemplaire de chaque pièce serait envoyé dans la capitale civile, à Constantine [1]. De ces antiques Archives de Carthage ou de Constantine proviennent presque tous les documents que nous possédons sur l'histoire de l'Église africaine.

Voilà, brièvement résumé, ce que nous savons d'essentiel sur l'organisation des conciles africains, après le temps de Constantin. Nous n'avons à nous occuper, pour le moment, que des assemblées du IVe siècle antérieures à la prêtrise d'Augustin (392). Donnons d'abord la liste des conciles connus :

Carthage, 312 (concile des schismatiques) [2].
Carthage, vers 330 (concile donatiste) [3].
Numidie, vers 347 (donatiste) [4].
Byzacène, vers 347 (catholique) [5].
Numidie et *Maurétanie*, vers 347 (catholiques) [6].
Carthage, vers 348 (catholique. — *Actes* conservés) [7].
Theveste, vers 363 (donatiste) [8].
Concile donatiste, où fut condamné Tyconius, vers 380 [9].
Carthage, 386 (catholique) [10].
Carthage, 390 (catholique. — *Actes* conservés) [11].

En dressant cette liste, nous avons laissé de côté le soi-disant « Concile de Cirta » de 305, qui est simplement un protocole d'ordination [12], et les grandes assemblées de la fin du siècle, dont nous aurons à parler plus tard : conciles catholiques, notamment ceux d'Hippone en 393, et de Carthage en 397 ; conciles donatistes de Carthage en 392, de Cabarsussa en 393, de Bagaï en 394. Nous avons mentionné pour mémoire les premiers synodes des schismatiques ; mais nous ne nous y arrêterons pas ici, nous réservant de les étudier avec les autres documents donatistes.

1) *Codex canon. Eccles. afric.*, 86.
2) Optat, I, 19-20.
3) Augustin, *Epist.* 93, 10, 43.
4) *Passio Marculi* (*Patrol. lat.* de Migne, t. VIII, p. 761).
5) *Concil. Carthag.* ann. 348, c. 13.
6) *Concil. Carthag.* ann. 348, *Exord.* et c. 2-3.
7) Mansi, t. III, p. 143 et 153.
8) Optat, II, 18.
9) Augustin, *Contra Epist. Parmenian.*, I, 1.
10) Ferrandus, *Breviatio canonum*, 4 ; 6 ; 130 ; 138 ; 174 ; Mansi, t. III, p. 669 ; t. IV, p. 379.
11) Mansi, t. III, p. 691 et 867.
12) Voyez plus haut, t. III, p. 100.

Il ne sera donc question, maintenant, que des conciles catholiques antérieurs à 392.

Pour les deux assemblées de Carthage qui furent présidées par Gratus vers 348 et par Genethlius en 390, nous possédons des *Actes* assez complets. Avant de les analyser en détail, nous parlerons des autres conciles, ceux dont le dossier est perdu.

Le concile général de Carthage que convoqua Gratus vers 348, avait été précédé de synodes provinciaux, auxquels il est fait allusion dans les *Acta*. Chacune des provinces avait eu son assemblée particulière [1]. Certaines questions avaient été partout traitées et résolues dans le même sens : réglementation du culte des martyrs [2], interdiction aux clercs et aux religieuses d'habiter avec des laïques [3]. Un de ces synodes est mentionné expressément, celui de Byzacène. Au concile général de Carthage, Abundantius, évêque d'Hadrumète, fit la proposition suivante : « Dans le concile de notre province, il a été décidé que l'usure serait interdite aux clercs. S'il paraît bon à Votre Sainteté et au présent concile, je demande que cette décision soit ici confirmée ». Comme le désirait Abundantius, le canon de Byzacène fut adopté par l'assemblée générale, et eut désormais force de loi dans toute l'Afrique [4].

Les autres synodes provinciaux ne sont pas désignés aussi clairement ; et cependant, il est facile de les identifier. La Sitifienne ecclésiastique n'était pas encore constituée ; elle dépendait encore de la Numidie [5]. La Tripolitaine avait si peu d'évêques, que l'institution des synodes y était à peu près inconnue [6]. Seules, la Numidie et la Maurétanie Césarienne pouvaient alors former un concile. Outre le synode de Byzacène, on doit admettre, vers 347, la réunion d'un synode de Numidie, et probablement d'un synode de Césarienne.

Le procès-verbal du Concile général qui fut convoqué et présidé par Genethlius en 390, renferme plusieurs allusions à des assemblées antérieures, à d'autres conciles généraux, où l'on avait traité diverses questions : convocation des futurs synodes [7] ; chasteté des clercs [8] ; interdiction aux prêtres d'empiéter sur les attributions liturgiques de l'évêque [9] ; composition des tribunaux ecclésiastiques [10]. Il n'est pas douteux que la plupart de ces allu-

1) *Concil. Carthag.* ann. 348, *Exord.* et c. 2-3.
2) *Ibid.*, 2.
3) *Ibid.*, 3.
4) *Ibid.*, 13.
5) *Codex canon. Eccles. afric.*, 17.
6) *Concil. Carthag.* ann. 397, c. 2.
7) *Concil. Carthag.* ann. 390, c. 1.
8) *Ibid.*, 2.
9) *Ibid.*, 3.
10) *Ibid.*, 10.

sions visent des conciles réunis à Carthage pendant l'épiscopat de Genethlius. On peut même déterminer la date d'une de ces assemblées. Au cours des débats qui eurent lieu à Carthage en 390, Epigonius, évêque de Bulla Regia, rappelle que dans un concile précédent on avait traité de la continence et de la chasteté des clercs [1]. Or, nous possédons une lettre, datée du 6 janvier 386, par laquelle le pape Siricius notifiait aux évêques africains les décisions du synode qui venait de siéger à Rome [2]; et, justement, le neuvième canon de ce synode imposait aux clercs la chasteté [3]. La coïncidence est significative : l'on ne peut guère douter qu'un concile général se soit réuni à Carthage en 386, qu'il ait reçu communication de la lettre du pape Siricius aux évêques africains, et qu'il ait adopté pour l'Afrique le neuvième canon du synode romain.

A ces quelques faits se réduisent, pour cette période, nos informations sur les conciles catholiques africains dont les *Actes* sont perdus. Mais nous possédons aussi des renseignements sur le rôle joué par les évêques d'Afrique dans les conciles d'outre-mer; et ces renseignements sont de première main, puisque nous les trouvons dans les procès-verbaux des assemblées.

Deux groupes rivaux d'évêques africains assistèrent successivement au concile de Rome en 313 [4], et au concile d'Arles en 314 [5]. Ils y figuraient surtout comme accusateurs et comme accusés : les deux synodes eurent précisément à se prononcer entre le parti de Caecilianus, qui eut gain de cause, et le parti de Majorinus ou de Donatus, qui devint le schisme donatiste. Cependant, à Arles, les catholiques africains eurent un rôle plus complexe. Plusieurs d'entre eux ont signé le procès-verbal des séances et les canons : notamment, Caecilianus, évêque de Carthage, et son diacre Sperantius; Lampadius, évêque d'Utina; Victor, évêque d'Utique; Fautus, évêque de Thuburbo; Victor,

1) *Concil. Carthag.* ann. 390, c. 2.

2) Cette lettre fut lue en 418 dans un concile de Byzacène, à Thelepte ou à Zella; elle a été insérée dans les *Actes* de ce concile (Mansi, t. III, p. 669; t. IV, p. 379), et elle est souvent citée par Ferrandus (*Breviatio Canonum*, 4; 6; 130; 138; 174). On en a parfois contesté l'authenticité, parce que plusieurs passages se retrouvent dans une lettre du pape Innocent I (Mansi, t. III, p. 1032). La raison n'est pas décisive : les papes ne se gênaient pas pour faire des emprunts à leurs prédécesseurs; et ces emprunts étaient ici d'autant plus naturels, qu'Innocent I alléguait des décisions canoniques. Quelques années après la mort de Siricius, sa lettre aux Africains était lue en plein concile, et considérée par tous comme authentique. On peut la juger un peu verbeuse par endroits, mais l'on n'est pas fondé à la déclarer apocryphe. Cf. Hefele, *Histoire des Conciles*, trad. Goschler et Delarc, t. II, p. 233; Maassen, *Gesch. der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts*, p. 167.

3) Mansi, t. III, p. 670; c. 9.

4) Optat, I, 23-24.

5) Mansi, t. II, p. 470.

évêque de Legisvolumen, en Numidie ; Fortunatus, évêque de Caesarea en Maurétanie, et son diacre Deuterius[1]. Certaines décisions du concile visaient spécialement l'Afrique ; et, comme ce pays était représenté régulièrement à la session, tous les canons, en principe, lui étaient applicables.

En 325, Caecilianus de Carthage se rendit au concile œcuménique de Nicée. Son nom figure dans les subscriptions de cette assemblée[2]. Il s'associa à la condamnation de l'arianisme, comme à toutes les déclarations ou mesures votées. Il rapporta d'Orient une traduction latine des *Canons* de Nicée, qu'il déposa dans les Archives de son Eglise, et qui fut produite un siècle plus tard, en 419, au concile de Carthage[3].

Rufus, successeur de Caecilianus à Carthage, prit part au concile de Rome qui fut convoqué, vers 340, par le pape Julius, et qui approuva le symbole et les canons de Nicée. Il est mentionné dans le préambule des *Acta*, parmi les personnages de marque. Comme Caecilianus, il souscrivit à la condamnation de l'arianisme[4].

Quelques années plus tard, vers 343, au concile de Sardique, nous rencontrons un groupe assez important d'évêques africains. Trente-six d'entre eux donnèrent leur adhésion à la lettre synodale, dirigée contre les Ariens, qui devait être adressée à toutes les Eglises ; leurs noms se lisent parmi les signatures des adhérents, mais sans l'indication de leurs sièges respectifs[5]. Quelques-uns avaient assisté aux séances, notamment Gratus, évêque de Carthage, qui évoqua ce souvenir, vers 348, au concile général de l'Afrique : « Je m'en souviens, dit-il : dans le très saint concile de Sardique, il a été décidé qu'aucun évêque ne devait accueillir un fidèle d'une autre Eglise »[6]. A Sardique, l'on avait quelque peu médit des Africains, et Gratus lui-même paraît s'y être plaint de l'attitude de ses collègues, qu'il trouvait trop remuants et indociles. On jugeait alors que les évêques se montraient trop souvent à la cour impériale, qu'ils y abusaient de leur autorité pour y recommander leurs amis et y défendre des intérêts profanes. On prétendait aussi que les plus intrigants étaient les Africains. Tel était l'avis d'Osius, qui présidait le concile, et qui se permit ce piquant réquisitoire : « Les importunités, les démarches trop fréquentes, les demandes injustes,

1) Mansi, t. II p. 476.
2) *Ibid.*, t. II, p. 696.
3) *Concil. Carthag.* ann. 419 (Mansi, t. III, p. 707 et 710). — Cf. Maassen, p. 8 et 903.
4) Mansi, t. II, p. 1269.
5) *Ibid.*, t. III, p. 67-68.
6) *Concil. Carthag.* ann. 348, c. 5. — Cf. *Concil. Sardic.*, 16 (13).

ont diminué notre crédit et la confiance que nous inspirions. Certains évêques ne cessent pas d'aller à la cour, surtout les Africains, qui, nous l'avons appris, dédaignent et méprisent les conseils salutaires de notre très saint frère et co-évêque Gratus. Non seulement ils portent à la cour beaucoup de requêtes en tout genre qui n'intéressent pas l'Eglise, des requêtes qui ne visent pas, comme c'était la coutume et le devoir, les secours à donner aux pauvres, aux veuves ou aux orphelins ; mais encore ils demandent, pour certaines personnes, des dignités et des fonctions profanes. Aussi, depuis longtemps, ces intrigues causent non seulement des murmures, mais de vrais scandales ». On décida en conséquence que, sauf pour les œuvres de charité, les évêques ne pourraient se rendre à la cour sans y être appelés par l'empereur[1].

Cependant, l'arianisme gagnait du terrain en Afrique. En 358, quatre évêques de ce pays signèrent à Sirmium une formule hérétique[2] ; ils ne firent d'ailleurs, en cela, que suivre l'exemple du pape Libère[3]. En 359, Restitutus, évêque de Carthage, joua un rôle prépondérant, mais équivoque, au concile de Rimini. Il figure au premier rang dans les *Acta*, et paraît même avoir présidé l'assemblée. Au début, il soutint énergiquement les doctrines orthodoxes. Il fut le chef d'une députation envoyée à l'empereur Constance pour lui notifier les fermes résolutions du concile. Mais, comme les autres députés, il s'effraya de l'accueil qu'il reçut à la cour ; il se laissa gagner ou convaincre par le parti semi-arien. A Nice, en Thrace, il se décida à signer une formule hétérodoxe. Nous possédons le procès-verbal de son apostasie. Le document est daté du 10 octobre 359. En tête sont nommés les quatorze députés qui se préparaient à trahir leur mandat. Restitutus, qui présidait, ouvrit la séance par un petit discours, où se montre malgré lui son embarras, et où les grands mots essaient de donner le change sur la volte-face. Il entraîna dans sa déroute toute la députation. Le document se termine par une profession de foi semi-arienne, sous la forme d'une lettre collective à l'empereur Constance[4]. Après quelques velléités de résistance, tout le concile de Rimini se résigna aux mêmes capitulations.

La défection du chef de l'Église africaine dut pousser vers l'hérésie triomphante bien des clercs et des fidèles de la contrée. Saint Athanase s'inquiéta des progrès de l'arianisme dans une

1) *Concil. Sardic.*, 8 (7).
2) Sozomène, IV, 15.
3) Jérome, *De vir ill.*, 97.
4) Mansi, t. III, p. 314-316.

région qui avait été jusque-là l'une des forteresses de l'orthodoxie; au nom d'un synode égyptien, il écrivit sa *Lettre aux Africains*, où il tentait de les ramener[1]. Bientôt, Restitutus regretta sa faiblesse, et revint à la foi catholique, comme le montrent les honneurs rendus plus tard à sa mémoire[2].

La propagande arienne s'arrêta en Afrique. Au concile d'Aquilée, vers 381, assistaient deux légats africains, Felix et Numidius[3]. Au milieu de la discussion, saint Ambroise leur demanda leur avis : « L'évêque Ambroise dit : Interrogeons aussi les légats des Africains, qui ont apporté ici les votes de tous leurs compatriotes. — Felix, évêque et légat, répondit : Tous ceux qui nient le Fils de Dieu, tous ceux qui ne le déclarent pas sempiternel et co-éternel, nous les condamnons, non seulement moi, légat de la province d'Afrique tout entière, mais encore tout le chœur des évêques qui m'a envoyé à cette très sainte assemblée, et qui lui-même a d'avance porté les mêmes condamnations »[4]. C'était un éclatant désaveu du rôle joué naguère par Restitutus. Au concile de Carthage, en 390, la première proposition du président Genethlius, et le premier vote des évêques africains, fut une adhésion au symbole de Nicée et une condamnation formelle de l'arianisme[5].

II

Documents conservés. — Traductions latines des *Canons* du concile de Nicée. — *Actes* du concile de Carthage présidé par Gratus vers 348. — Date de cette assemblée. — Évêques présents. — Objet du concile. — Confirmation des décisions prises antérieurement par des synodes provinciaux. — Décisions nouvelles. — Canons relatifs au donatisme. — Canons disciplinaires. — Physionomie de la séance. — Réconciliation apparente avec les donatistes. — Rôle de Gratus. — *Actes* du concile de Carthage présidé par Genethlius. — Version altérée et version authentique. — Date du concile. — Évêques présents. — Principaux canons — La séance.

Sans parler des pièces relatives au donatisme, trois documents synodaux de cette période, gardés autrefois dans les Archives de Carthage, nous sont parvenus presque intacts : 1° la traduction latine des *Canons* de Nicée, que Caecilianus avait rapportée d'Orient en 325 ; 2° les *Actes* du concile général présidé par Gratus

1) *Patrol. Graec.* de Migne, t. XXVI, p. 1029; Mansi, t. III, p. 314.

2) *Kal. Carth.* IIII K. sept.; Possidius, *Indic. Augustin.*, 8.

3) Mansi, t. III, p. 600.

4) *Ibid.*, p. 604.

5) *Concil. Carthag.* ann. 390, c. 1.

vers 348 ; 3° les *Actes* du concile général convoqué par Genethlius en 390.

La version des *Canons* de Nicée, que Caecilianus avait déposée dans les Archives de son Eglise, nous a été conservée par les *Actes* du concile de Carthage en 419, ou du moins, par plusieurs manuscrits de ces *Actes*[1]. A Carthage, on contestait au pape le droit de recevoir les appels des clercs africains. Le pape Zosimus prétendait que ce droit avait été conféré à l'évêque de Rome par un statut de Nicée[2] ; et ses légats avaient pour instructions d'invoquer ce statut. A Carthage, on ne trouvait rien de tel dans le dossier de Nicée ; on opposait aux légats et le texte grec, et la traduction latine qui remontait au temps de Caecilianus. Sur l'ordre du président, « le greffier Daniel lut au concile africain la profession de foi et les statuts du concile de Nicée ». Aurelius, évêque de Carthage, conclut : « Voilà ce que contient notre exemplaire des statuts, celui que nos pères ont rapporté alors ». A l'unanimité, l'assemblée vota cette motion : « Des copies du symbole et des statuts du synode de Nicée, tels qu'ils ont été apportés à notre concile par un homme de bienheureuse mémoire, par l'antique prédécesseur de Votre Sainteté, par un membre du synode, par l'évêque Caecilianus... seront insérées dans le présent procès-verbal »[3]. Ainsi fut fait : c'est grâce à ces circonstances que nous est parvenue la précieuse version[4].

Ce texte latin correspond exactement aux meilleurs textes grecs. Le contenu en est le même : en-tête du document, indication du lieu, et date ; symbole de Nicée ; enfin les vingt canons (*constituta*). La traduction est, presque partout, d'une exactitude et d'une précision remarquables[5]. D'après le procès-verbal de 419, elle a été, non point faite en Afrique, mais « rapportée » en Afrique[6]. Elle ne paraît pas non plus être l'œuvre de clercs africains, qui auraient suivi Caecilianus à Nicée : on n'y relève aucune expression, aucun tour, qui rappelle les procédés familiers au latin d'Afrique. Tout porte à croire qu'elle a été faite à Nicée

1) Maassen, p. 9.

2) Pour expliquer la méprise du pape, on admet généralement que l'Eglise de Rome se servait alors d'un manuscrit où les canons de Sardique étaient transcrits et numérotés à la suite des canons de Nicée. Cf. Maassen, p. 9 et 52.

3) *Concil. Carthag.* ann. 419 (Mansi, t. III, p. 707 et 710).

4) Une édition critique en a été donnée par Maassen dans l'Appendice de sa *Gesch. der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts*, p. 903-909.

5) Il y a cependant quelques longueurs, quelques périphrases, mais généralement dans les passages où un mot grec n'avait pas d'équivalent latin (par exemple, au début du c. 1).

6) « Quae ad nostrum concilium per... Caecilianum episcopum *allata sunt*... — Haec ita apud nos habentur exemplaria statutorum, quae tunc patres nostri *detulerunt* ». (Mansi, t. III, p. 707 et 710).

même, sur l'ordre du concile, dont beaucoup de membres représentaient des provinces d'Occident. Elle se retrouve dans une collection d'origine égyptienne, où elle ne semble pas avoir été importée de Carthage[1]. Suivant toute apparence, il en a existé de nombreux exemplaires, qui, à Nicée, ont été remis aux évêques des pays latins. Cette version aurait donc eu une valeur presque officielle, et elle pouvait faire autorité, presque à l'égal du texte grec.

Si elle n'était pas africaine d'origine, elle l'était vite devenue par adoption. Les Africains du IVe siècle, et Augustin lui-même, savaient mal le grec ; ils citaient généralement en latin les documents des Eglises orientales. La traduction rapportée par Caecilianus avait assurément une grande valeur, et en elle-même, et en vertu des circonstances : elle était contemporaine du concile, et elle avait été approuvée par le seul Africain dont le nom figurât dans les subscriptions. On la conservait avec soin dans les Archives, et on la consultait en cas de contestation. En 419, au concile de Carthage, on la lisait publiquement, avec autant de respect qu'un original.

Il a pourtant existé en Afrique d'autres versions des *Canons* de Nicée. La même assemblée de 419, pour trancher le différend avec le pape, imagina de demander aux évêques de Constantinople, d'Alexandrie, et d'Antioche, une copie des textes qu'ils possédaient. Nous ne savons ce que répondit l'évêque d'Antioche. Mais Atticos de Constantinople et Cyrillos d'Alexandrie envoyèrent à Carthage leurs textes authentiques ; chacun d'eux y joignit une traduction latine[2]. Celle de Cyrillos est perdue ; mais nous possédons celle d'Atticos, qui a été plus tard utilisée en Afrique, notamment par Ferrandus dans sa *Breviatio Canonum*[3].

Enfin, une autre version, différente des précédentes et de toutes celles que nous connaissons, est citée en 525, au concile de Carthage. Elle datait certainement du IVe siècle ; car les extraits de cette traduction qu'on lut en séance, étaient tirés du premier recueil canonique, celui qui contenait les procès-verbaux des conciles antérieurs à l'épiscopat d'Aurelius[4].

Ainsi, quatre versions des *Canons* de Nicée existaient en Afrique après 420. Deux d'entre elles avaient été envoyées de

1) Maassen, p. 10.
2) Mausi, t. III, p. 835 et 838.
3) *Ibid.*, t. IV, p. 407. — Cf. Maassen, p. 11-12.
4) Mansi, t. VIII, p. 645. — Cf. Maassen, p. 12. — Quelques savants ont voulu identifier cette version avec celle de Cyrillos d'Alexandrie. C'est impossible, puisque la traduction envoyée par Cyrillos arrive en Afrique vers 420, et que celle du concile de 525 était antérieure à Aurelius.

Constantinople et d'Alexandrie au concile de 419 : celle de Cyrillos, qui est perdue; celle d'Atticos, que nous avons encore. Les deux autres traductions dataient du IVe siècle. De celle qui fut produite en 525, il reste quelques fragments. La plus ancienne de toutes, celle que rapporta Caecilianus en 325, s'est conservée tout entière.

Les *Actes* du concile de Gratus nous sont parvenus à peu près complets[1]; il n'y manque que l'en-tête et les signatures. L'authenticité en est indiscutable; elle est d'ailleurs attestée par les nombreuses citations de Ferrandus, qui donne des extraits de presque tous les canons[2]. D'autres statuts de la même assemblée ont été reproduits par des conciles de Carthage, en 419 et en 525[3].

Nous possédons deux recensions du procès-verbal; mais elles ne diffèrent que par des détails insignifiants[4]. Le document n'a plus ni titre ni date. Il renferme pourtant un préambule; mais, brusquement, Gratus entre en séance avec ses collègues de la Proconsulaire et des diverses provinces africaines. Suivent les noms des principaux membres du concile. Après un discours du président[5], commence l'énumération des quatorze canons. Cette partie du procès-verbal est très complète : nom de l'évêque qui a fait la proposition, opinions des assistants et avis du président, vote du statut. Le greffier ne s'est pas contenté, comme d'autres, de résumer les débats; il a noté les incidents de la discussion, et toutes les paroles des orateurs[6]. La fin du procès-verbal contient un dernier discours de Gratus : l'évêque de Carthage passe en revue les principales motions adoptées, propose d'édicter des peines sévères contre ceux qui transgresseraient les canons, et invite tous les membres du concile à

1) Ce concile s'est conservé dans deux anciennes collections : dans un manuscrit de Paris (*Cod. lat. Paris.* 3858 c — XIIIe siècle), et dans les nombreux manuscrits de l'*Hispana* (cf. Maassen, p. 152 et 667). — Éditions de Hardouin (*Concil.*, t. I, p. 683), de Mansi (*Concil.*, t. III, p. 143 et 153), de Gonzalez (*Collectio canonum Ecclesiae Hispanae*, Madrid, 1808, p. 113), de Lauchert (*Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien*, Freiburg-in-B. und Leipzig, 1896, p. 152 — d'après Gonzalez).

2) Ferrandus, *Brevialio Canonum*, 24; 27; 119; 122-123; 125-126; 128; 133; 175; 183.

3) *Concil. Carthag.* ann. 419, c. 5; *Concil. Carthag.* ann. 525 (Mansi, t. VIII, p. 643).

4) Jusqu'à Labbe, on ne possédait qu'un seul texte, celui du Pseudo-Isidore; c'est l'*editio vulgata*. Labbe publia une seconde recension, d'après des manuscrits du Vatican qu'avait compulsés Lucas Holstein. Hardouin la republia, d'après un manuscrit de la Bibliothèque des Jésuites de Paris, avec des variantes que Schelstrate avait relevées sur un manuscrit de l'Escurial. Mansi (t. III, p. 143 et 153) a reproduit les deux éditions d'après Labbe, en y ajoutant les variantes d'Hardouin.

5) *Concil. Carthag.* ann. 348, *Exord.*

6) *Ibid.*, 1-13.

signer. « Tous dirent : Notre accord est attesté par le procès-verbal de ce concile, et il sera confirmé par notre signature ». — « Et ils signèrent », ajoute le greffier[1]. Malheureusement, il ne reste rien de ces signatures. Sans ces petites lacunes du début et de la fin, le document serait l'un des plus complets en ce genre.

On n'en peut déterminer la date approximative que d'après les circonstances et les allusions historiques. Au cours des débats, Gratus évoque ses souvenirs du concile de Sardique[2]; on s'accorde aujourd'hui à placer ce synode en 343-344; mais l'évêque de Carthage en parle comme d'un événement déjà un peu ancien, datant de quelques années. D'autre part, l'assemblée générale qu'il réunit à Carthage consacrait une grande victoire remportée par les catholiques africains sur les donatistes. Dans son discours d'ouverture, il célèbre cette victoire, alors toute récente; il énumère les moyens employés, l'*édit d'union* promulgué par l'empereur Constant, la mission de Paulus et de Macarius, le rétablissement de l'unité religieuse[3]. Plus loin, il rappelle encore la défaite des schismatiques[4], et raille leurs prétendus martyrs[5]. Ces paroles ont été certainement prononcées au lendemain du triomphe; et les premiers canons ont précisément pour objet de le consacrer en organisant le nouvel état de choses[6]. L'empereur Constant mourut au début de 350 : nous verrons que son édit d'union et la persécution contre les donatistes datent probablement de 347. D'après toutes ces données, l'on est amené à placer en 348, ou vers cette année, la séance du concile général de Carthage.

D'après le procès-verbal, l'assemblée comprenait des évêques venus « à Carthage des diverses provinces africaines »[7]. Suivant la recension espagnole, elle aurait compté « cinquante évêques »[8]; mais on ne connaît pas la source de ce renseignement, qui manque dans la plupart des manuscrits. Mieux vaut s'en tenir au texte même du procès-verbal. Dix-sept évêques y sont nommés, onze dans le préambule, les autres dans les canons. Malheureusement, les noms des évêchés ont été altérés par les copistes; plusieurs noms sont inconnus[9]. Cependant, la plupart peuvent

1) *Concil. Carthag.* ann. 348, c. 14. — On trouve au début une autre allusion aux signatures : «... et ceteris, quorum manus continentur». (*Exord.*).

2) *Ibid.*, 5.

3) *Ibid.*, *Exord.*

4) *Ibid.*, c. 1.

5) *Ibid.*, 2.

6) *Ibid.*, 1-2.

7) *Ibid.*, *Exord.*

8) Lauchert, p. 152.

9) « Felix Baianensis » ou « Baiensis » (*Concil. Carthag.* ann. 348, *Exord.* et c. 10); — « Vindicianus (ou Vindicius) Lacobricensis » ou « Sacubazensis » (*Exord.*); — « Metus Caunensis » ou « Cannensis » ou « Taceanensis » (c. 9).

être identifiés, tantôt avec certitude, tantôt avec quelque vraisemblance. Parmi les évêques de Proconsulaire, on reconnaît, outre Gratus de Carthage, Quietus d'Utique[1], Cassianus d'Uzali[2], Crescens de Vaga[3], Patricius de Sicca[4], Necasius de Culusi[5]; en Byzacène, Abundantius d'Hadrumète[6], Gaudentius de Thysdrus[7], Magnus d'Abthugni[8], Fortunatianus de Capsa[9], Privatus de Vegesela[10]; en Numidie, Romulus de Theveste[11], Elpidophorus de Cuicul[12], Antigonus de Madaura[13]. En résumé, six évêques de Proconsulaire, cinq de Byzacène, trois de Numidie; les trois autres étaient peut-être de Maurétanie. Ces chiffres indiquent sans doute dans quelle proportion les diverses provinces étaient représentées.

L'objet principal de ce concile était de consacrer l'unité religieuse, rétablie en Afrique par l'édit de Constant, et surtout par la violence. On se préoccupait aussi de confirmer des décisions prises récemment par les synodes provinciaux[14]; enfin, l'on songeait à fortifier la discipline, évidemment compromise pendant tous ces troubles.

De là, deux sortes de mesures. Les deux premiers canons visent directement le donatisme : l'un défend de rebaptiser les hérétiques ou schismatiques qui revenaient à l'Eglise, et ordonne de les réconcilier, suivant le rite romain, par la simple imposition des mains[15]; l'autre réglemente le culte des martyrs, souvent dénaturé par les pratiques et les prétentions donatistes[16]. A cette série, l'on peut rattacher encore le dernier canon, qui édictait des mesures sévères contre les fidèles ou les clercs indociles, rebelles aux prescriptions du concile[17]; ces mesures devaient atteindre surtout les schismatiques de la veille, réconciliés en

1) *Concil. Carthag.* ann. 348, *Exord.*
2) c. 7. — Il est qualifié de « Usulensis ». On doit lire sans doute « Us[a]lensis ».
3) *Exord.*
4) *Ibid.* — Les divers textes donnent « Patricio Sincensi » ou « Eparchio Siccensi ». La leçon « Siccensi » est évidemment la bonne.
5) c. 6.
6) *Exord.* et c. 13.
7) *Exord.* — Les textes donnent tantôt « Gaudentio Tusdritano », tantôt « Gaudentio Turretamallumensi » (sans doute, l'ethnique de *Turris Tamalleni* = Telmin).
8) C. 8. — Les textes portent « Aptungensis » ou « Astyagensis ». La première forme se trouve dans bien d'autres documents; elle correspond à l'ethnique d'*Abthugni* (= Hr es Souar).
9) *Exord.* — On lit « Fortunatiano Raptano » ou « Capsitano ». La première leçon est une altération de la seconde.
10) *Exord.* et c. 5. — On place *Vegesela* à Hr Rakba.
11) *Exord.*
12) C. 11. — Les textes donnent « Cuizitanus » ou « Cuiccalitanus » ou « Cuiculitanus ». La dernière leçon permet l'identification.
13) c. 12.
14) *Concil. Carthag.* ann. 348, *Exord.* et c. 2-3; 13.
15) *Ibid.*, 1.
16) *Ibid.*, 2.
17) *Ibid.*, 14.

apparence, mais toujours prêts à la révolte. Les autres statuts touchent à la discipline : défense aux clercs et aux religieuses d'habiter avec des laïques[1]; défense de passer sans autorisation préalable dans une autre Eglise[2]; défense aux clercs de pratiquer l'usure[3], ou de se mêler d'affaires profanes[4]; défense aux évêques d'empiéter sur le domaine ou les attributions de leurs voisins[5]; organisation des tribunaux ecclésiastiques[6].

Le procès-verbal, par le simple exposé des faits et la reproduction littérale des paroles prononcées, rend à merveille la physionomie de la séance. L'attitude des personnages s'explique par l'histoire du temps. La situation était fort délicate en Afrique, surtout pour les évêques catholiques. Tout en célébrant la paix religieuse, les gens de bonne foi ne pouvaient oublier par quels moyens elle avait été obtenue, et les gens avisés ne pouvaient se dissimuler que le feu couvait sous la cendre. Il est même probable que plusieurs évêques donatistes assistaient à la séance : ils s'inclinaient devant la force ou se résignaient par ambition, mais ils se souvenaient que les plus compromis parmi leurs alliés de la veille étaient morts ou exilés.

D'où le discours du président : discours où la fermeté des principes et la joie de la victoire sont tempérées par la prudence et la politique. Gratus se félicite du triomphe de l'Eglise, loue l'édit d'union, la mission de Paulus et de Macarius, le retour à l'unité; mais, en même temps, il recommande aux vainqueurs de ne pas abuser de leur succès, de ne point pousser à bout leurs adversaires. « Rendons grâces à Dieu, dit-il, à Dieu Tout-Puissant et à Jésus-Christ. Il a mis un terme à ces funestes schismes; il s'est tourné vers son Eglise, pour ramener dans son sein tous ses membres dispersés. Il a ordonné au très religieux empereur Constant de rétablir l'unité et d'envoyer les ministres de sa sainte entreprise, les serviteurs de Dieu, Paulus et Macarius. Donc, par la volonté de Dieu, nous sommes réunis en un seul corps. Nous avons pu célébrer des conciles dans les diverses provinces; et aujourd'hui le concile de l'Afrique entière s'assemble à Carthage par la grâce de Dieu. Délibérez avec votre humble serviteur. Discutons les statuts nécessaires; et, en le faisant, souvenons-nous des préceptes divins et de l'enseignement des divines Ecritures. Rappelons-nous que l'unité est rétablie : sur chaque point, nos votes doivent montrer en même temps que Carthage n'affai-

1) *Concil. Carthag.* ann. 348, c. 3-4.
2) *Ibid.*, 5 et 7.
3) *Ibid.*, 13.
4) *Ibid.*, 6; 8-9.
5) *Ibid.*, 10; 12.
6) *Ibid.*, 11.

blit pas la force de la loi, et que néanmoins, en ce temps d'unité, elle ne prend point de décisions trop sévères[1] ». Même souci de la mesure, et même prudence, dans les canons qui atteignaient les anciens schismatiques. Tout en condamnant la pratique donatiste du second baptême, Gratus facilite aux ralliés le retour définitif à l'Eglise, puisqu'il propose de les réconcilier par la simple imposition des mains[2]. Et, dans la discussion sur le culte des martyrs, il s'efforce de prévenir les abus sans supprimer les honneurs dus aux saints reconnus tels[3].

Gratus n'avait pas trop de toute sa politique pour sauvegarder son autorité. En face du donatisme, peut-être à la suite des accusations portées contre Caecilianus, l'Eglise de Carthage avait perdu un peu de son prestige. C'est ce dont témoigne encore notre procès-verbal. Sans doute, Gratus préside le concile et fait les premières propositions; mais il ne joue pas dans l'assemblée le rôle prépondérant d'un Cyprien ou d'un Aurelius. A côté de lui, on compte jusqu'à neuf orateurs, qui emportent le vote de neuf canons sur quatorze[4]. Le président écoute leurs propositions, puis se contente d'approuver.

Le texte même de plusieurs canons montre combien la discipline s'était relâchée en Afrique. Il est question de clercs qui pratiquent l'usure[5], ou qui sont absorbés par des intérêts profanes[6], ou qui émigrent sans autorisation dans une autre communauté[7], ou qui n'observent pas les statuts[8]. On parle d'évêques qui empiètent sur leurs voisins ou ne respectent pas les contrats passés avec leurs collègues[9]. Un pauvre évêque de Madaura vient se plaindre qu'on lui enlève son troupeau ; il n'est plus le père de ses fidèles, qui l'ont surnommé ironiquement le « beau-père[10] ». Gratus entend ces doléances, sans oser proposer aucune mesure contre le coupable. On se rappelle alors le mot d'Osius, cinq ans plus tôt, au concile de Sardique, sur ces évêques africains « qui dédaignent et méprisent les conseils salutaires de notre très saint frère et co-évêque Gratus[11] ». Nécessité, prudence ou faiblesse, Gratus fait parfois songer à ces chefs qui obtiennent l'obéissance en suivant leurs troupes.

Le procès-verbal du concile présidé par Genethlius offre beaucoup d'analogies matérielles avec les *Actes* du concile de Gratus.

1) *Concil. Carthag.* ann. 348, *Exord.*
2) *Ibid.*, 1.
3) *Ibid.*, 2.
4) *Ibid.*, 5-13.
5) *Ibid.*, 13.
6) *Ibid.*, 6; 8-9.
7) *Ibid.*, 5 ; 7.
8) *Ibid.*, 14.
9) *Ibid.*, 10; 12.
10) *Ibid.*, 12.
11) *Concil. Sardic.*, 8 (7).

Il s'est conservé dans les mêmes recueils canoniques[1]. Il est aussi presque complet, puisque les signatures seulement ont disparu. Il est également authentique; il est fréquemment cité par Ferrandus[2]; plusieurs des canons ont été confirmés par le concile de 419[3].

Comme pour le précédent procès-verbal, nous possédons deux recensions, mais, cette fois, de valeur très inégale. Avant l'apparition du grand recueil des *Conciles* de Labbe, on ne connaissait qu'un texte médiocre, celui de l'*Hispana*, ou l'*editio vulgata*. Cette version avait subi de graves altérations, au moins dans le préambule et dans les noms des évêques; le rédacteur avait imaginé de placer le synode sous l'épiscopat d'Aurelius, et il avait modifié le texte en conséquence. Une seconde version, découverte par Holstein dans un manuscrit du Vatican, a été publiée par Labbe, puis par Hardouin et Mansi[4]. Elle place le concile en 390, sous Genethlius.

Cette dernière recension est certainement la plus voisine du document original. Les extraits de Ferrandus prouvent que le concile a eu lieu réellement sous la présidence de Genethlius[5]. Le contenu même de l'*editio vulgata* suffirait à la rendre très suspecte. La date consulaire y est de fantaisie. Le faussaire s'y trahit par ses maladresses. Dans plusieurs canons, il a remplacé le nom de Genethlius par celui d'Aurelius[6]; il a introduit aussi dans l'assemblée quelques intrus, comme Alypius, l'ami d'Augustin[7]. Mais, ailleurs, surtout à la fin, il a oublié de faire les mêmes corrections, si bien que sa recension met en présence, dans le même concile, deux évêques catholiques de Carthage[8]. Pour toutes ces raisons, l'on doit tenir comme non avenue l'*editio vulgata*.

1) On le trouve tout entier dans un manuscrit du Vatican (*Cod. Vatic.* 1342 — IXe-Xe siècles), dans un manuscrit de Paris (*Cod. lat. Paris.* 3858 c — XIIIe siècle), et dans les divers manuscrits de l'*Hispana* (cf. Maassen, p. 153 et 667). — Editions de Hardouin (t. I, p. 951), de Mansi (t. III, p. 691 et 867), de Gonzalez (*Collectio Canonum Ecclesiae Hispanae*, p. 119), de Lauchert (*Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien*, p. 157 — d'après Gonzalez).

2) Ferrandus, *Breviatio canonum*, 4; 16; 24; 55; 90; 96; 101; 194.

3) *Concil. Carthag.* ann. 419, c. 2-4; 6-13.

4) Labbe se contenta de reproduire en appendice, d'après la copie d'Holstein, le manuscrit du Vatican. Hardouin republia la version d'après le manuscrit de la Bibliothèque des Jésuites de Paris, avec des variantes d'un manuscrit de l'Escurial. Mansi (t. III, p. 691) a donné l'édition d'Holstein avec quelques variantes et (*ibid.*, p. 867) l'*editio vulgata* avec les variantes d'Hardouin.

5) Ferrandus, *Breviatio canonum*, 4; 24; 55; 96; 194; etc.

6) *Concil. Carthag.* [ann. 390], c. 2-4; 6 (Mansi, t. III, p. 867 et suiv.).

7) *Ibid.*, 8.

8) *Ibid.*, *Praefat.* et c. 5; 7; 9-13. — Genethlius y figure sous le nom de *Genedius*, qui désigne évidemment le même personnage.

Le préambule du document est assez bien conservé dans la version authentique. On y trouve la date consulaire, l'indication du lieu de réunion, les noms du président et de deux autres évêques qui étaient peut-être ses assesseurs[1]. Après le discours d'ouverture de Genethlius[2], sont transcrits les douze canons proprement dits[3]. Ici encore, le procès-verbal est complet : auteur de la proposition, observations du président ou d'autres membres du concile, constatation du vote. A la fin, l'assemblée menace de déposition tout évêque qui n'observerait pas les nouveaux statuts. Genethlius invite tous les évêques à signer[4]. Les signatures sont perdues.

Le concile siégea « à Carthage, dans la *Basilica Perpetua Restituta* », qui paraît avoir été la cathédrale[5]. La date de la séance est indiquée de même en tête du procès-verbal ; elle correspond au 16 juin 390[6].

D'après les manuscrits de l'*Hispana*, soixante-et-un évêques auraient pris part à cette assemblée[7] ; mais on ne doit pas tenir grand compte de cette indication, dont nous ignorons la provenance. Le procès-verbal nous apprend simplement que le concile réunit des évêques « des diverses provinces »[8]. Six évêques seulement sont nommés, trois dans le préambule, trois autres dans les canons. Ce sont, outre Genethlius de Carthage : Victor d'Abzir[9], Victor de Pupput ou de Puppiana[10], Epigonius de Bulla Regia[11], Numidius de Maxula[12], Felix de Selemsala[13]. Ces six évêques appartenaient également à la Proconsulaire. On peut supposer que les autres provinces n'étaient pas très largement représentées ; le président constate lui-même que les absents étaient nombreux[14].

1) *Concil. Carthag.* ann. 390, *Praefat.* (Mansi, t. III, p. 691 et suiv.).
2) *Ibid.*, 1.
3) *Ibid.*, 2-13.
4) *Ibid.*, 13.
5) *Ibid.*, *Praefat.*
6) « Gloriosissimo Imperatore Valentiniano Augusto III et Neoterico v. c. consulibus, XVI Kalendas Julias... » (*Praefat.*). Il y a dans ce passage deux légères altérations ; mais les corrections s'imposent. On doit lire : « Valentiniano Augusto [IV] et Neoterio v. c. consulibus... ». En effet, le consul de 390 s'appelait *Neoterius*, et, cette année-là, tombe le *quatrième* consulat de Valentinien II. Il n'y a aucune raison pour reporter la date du concile à 387, comme l'ont proposé quelques érudits. Le troisième consulat de Valentinien II tombe bien en 387 ; mais, cette année-là, l'autre consul s'appelait *Eutropius*. Il est beaucoup plus naturel de supposer une erreur dans un chiffre qu'une substitution dans les noms propres.
7) « Concilium Carthaginense secundum *sexaginta unius episcoporum* » (Lauchert, p. 157).
8) « Et ceteris coepiscopis suis provinciarum diversarum » (*Concil. Carthag.* ann. 390, *Praefat.*).
9) « Abdiritanus » ou « Abziritanus » (*Praefat.* et c. 11).
10) « Puppianensis » dans l'édition d'Holstein (*Praefat.*) ; « Pupputanensis » dans la vulgate.
11) c. 2 ; 7.
12) c. 3 ; 6 ; 9 ; 12.
13) c. 5 ; 8 ; 10.
14) « Qui corpore sunt absentes, nobiscum in spiritu videantur esse conjuncti » (c. 1).

Le concile semble n'avoir pas eu d'objet bien précis. Il est à remarquer cependant que la première motion eut un caractère tout doctrinal. Peut-être avait-on suspecté l'orthodoxie des Africains, surtout à cause des progrès que faisait dans le pays le manichéisme, et de l'opinion suivant laquelle bien des clercs catholiques étaient secrètement affiliés à cette secte. En ouvrant la séance, le président proposa et l'on vota à l'unanimité une adhésion solennelle à la foi de Nicée[1]. Les autres canons se rapportent à la discipline ou à l'organisation de l'Église : défense de créer de nouveaux évêchés[2], ou d'intervenir dans les affaires des paroisses d'un autre diocèse[3], ou d'ordonner un évêque sans l'avis du primat[4]; réforme des tribunaux ecclésiastiques[5]; défense aux prévenus d'intenter eux-mêmes une accusation contre des clercs[6]; excommunication de quiconque accueillerait un excommunié[7]; chasteté des clercs[8]; interdiction aux prêtres de procéder aux onctions, à la consécration des religieuses, à la réconciliation des pénitents[9], ou de repousser un coupable absous par l'évêque[10]; déposition du prêtre qui célébrerait la messe à l'insu de son chef[11]; anathème contre le prêtre excommunié qui continuerait à officier[12].

La séance présidée par Genethlius ne présente pas le même intérêt psychologique que celle du concile de Gratus. Au reste, l'attitude du président est à peu près la même. Le chef de l'Église d'Afrique, en 390, ne semble pas avoir eu une grande autorité personnelle. Dans son discours d'ouverture, Genethlius remercie les assistants d'avoir répondu à son appel; mais, en même temps, il regrette l'absence de nombreux collègues. Il propose ensuite le vote d'adhésion au symbole de Nicée[13]. Pendant le reste de la séance, il ne fait qu'une proposition[14]; il joue un rôle effacé, jusqu'au discours de clôture[15]. Il laisse l'initiative à des orateurs plus écoutés, comme Numidius de Maxula[16], ou Felix de Selemsala[17]. Genethlius se contente d'approuver et d'appuyer les motions de ses collègues. Ce n'est pas ainsi qu'Aurelius présidera les conciles, même à côté d'Augustin.

1) *Concil. Carthag.* ann. 390, c. 1.
2) *Ibid.*, 5.
3) *Ibid.*, 11.
4) *Ibid.*, 12.
5) *Ibid.*, 10.
6) *Ibid.*, 6.
7) *Ibid.*, 7.
8) *Ibid.*, 2.
9) *Ibid.*, 3.
10) *Ibid.*, 4.
11) *Ibid.*, 9.
12) *Ibid.*, 8.
13) *Ibid.*, 1.
14) *Ibid.*, 4.
15) *Ibid.*, 13.
16) *Ibid.*, 3 ; 6 ; 9 ; 12.
17) *Ibid.*, 5 ; 8 ; 10.

III

Canon africain de la Bible au IVe siècle. — Liste des ouvrages canoniques, dite « de Cheltenham ». — Origine et date de cette liste, qui paraît être l'œuvre d'un concile africain. — Canon de l'Ancien Testament. — Canon du Nouveau Testament. — La liste de Cheltenham et le canon catholique actuel de la Bible. — Comparaison avec la Bible de Cyprien. — Comparaison avec les listes dressées par le Concile d'Hippone en 393 et le Concile de Carthage en 397. — Témoignages concordants d'Augustin. — Étude analytique de la liste de Cheltenham. — Les *Lamentations* et Baruch. — Les ouvrages attribués à Salomon. — Les livres de *Ruth*, d'*Esther* et de *Judith*. — Les *Prophéties* de Jonas. — Les *Épîtres catholiques* et l'*Épître aux Hébreux*. — Les livres d'Esdras. — Conclusions. — Livres qui ne sont pas cités expressément dans les divers canons africains. — Livres admis au Canon africain entre le milieu du IIIe siècle et le milieu du IVe. — Livres admis vers le milieu du IVe siècle. — Livres admis à la fin du IVe siècle. — Importance de la liste de Cheltenham pour l'histoire de la Bible africaine.

Aux documents qui émanent des conciles catholiques africains du IVe siècle, on doit joindre probablement une précieuse liste des ouvrages canoniques, qui est connue seulement depuis quelques années, la liste dite « de Cheltenham » ou « de 359 ».

Ce document a été découvert par Mommsen, en 1885, dans un manuscrit de Cheltenham[1]. On peut en déterminer la date approximative. Au milieu de pièces qui se rattachent à la Chronique d'Hippolyte, et un peu avant le commencement de la liste, on trouve une note chronologique du rédacteur, qui se rapporte au consulat des deux frères Eusebius et Hypatius, soit à l'année 359. Mommsen n'avait remarqué que cette indication ; d'où le nom donné d'abord au document : « Liste de 359 »[2]. Mais, un peu plus haut, au début d'une table des matières du *Liber generationis*, on lit une autre note, attestant que l'auteur de la compilation y travaillait sous le consulat de Valentinien et de Valens, sans doute le premier consulat de ces deux empereurs, qui correspond à l'année 365[3]. La seconde note est plus

1) Manuscrit du Xe siècle environ, dans la *Philipps' Collection* de Cheltenham. — Édition de Mommsen (*Hermes*, XXI, 1886, p. 142. — Cf. *ibid.*, XXV, 1890, p. 636 ; Harnack, *Theolog. Litteratur Zeit.*, 1886, p. 172) ; de Sanday and Turner (The *Cheltenham List of the Canonical Books of the Old and New Testament*, dans les *Studia Biblica et Ecclesiastica*, t. III, Oxford, 1891, p. 222-224). Nous citons d'après cette dernière édition, qui reproduit d'ailleurs celle de Mommsen.

2) Page 77 du manuscrit. — Cf. Sanday and Turner, p. 220-222.

3) « Haec sunt diutissime per diversa quaesita ; sic dinumeratio temporum et annorum a generatione saeculi, ab Adam usque *in consulatum Valentiniani et Valentis*; anni sunt V. DCCCC. XX. VIII (= 5928). » (P. 66 du manuscrit.) — Le dernier nombre paraît altéré ; d'après aucune des ères connues, il ne coïncide avec la date consulaire qui précède. Cf. Sanday and Turner, *l. c.*

précise et plus claire que l'autre. La compilation a donc été terminée dans la seconde moitié du IVe siècle, entre le premier et le dernier consulat de Valentinien et de Valens, c'est-à-dire entre 365 et 373. Évidemment, la liste canonique qui y figure ne pouvait présenter d'intérêt, que si elle était conforme à la composition du canon biblique en ces temps-là; elle était donc alors assez récente.

On a été unanime à en reconnaître l'origine africaine[1]. D'abord, le canon est suivi d'une liste des ouvrages de Cyprien, qui s'accorde avec la liste dressée en Afrique par le diacre Pontius[2]. Ensuite, il contient une citation de l'*Apocalypse,* qui reproduit un texte « africain »[3]. Tout porte à croire que ce document, comme le canon de 397, émane de quelque concile du pays.

La liste de Cheltenham se compose de deux parties : Ancien et Nouveau Testament. Le titre de chaque livre est suivi de l'indication du nombre de lignes, indication destinée à prévenir les lacunes volontaires ou les interpolations; plusieurs groupes d'ouvrages sont suivis également d'une récapitulation du total des livres et des lignes[4]. Çà et là, quelques observations du rédacteur, qui parfois ne manquent pas d'intérêt.

En tête est reproduit le canon de l'Ancien Testament[5]. En voici le contenu. D'abord, l'Heptateuque, qui est considéré comme formant un groupe distinct[6], mais dont tous les éléments sont énumérés : la *Genèse*, l'*Exode*, les *Nombres*, le *Lévitique*, le *Deutéronome*, *Josué*, les *Juges*. Puis le groupe historique, où chaque livre est catalogué à part : le livre de *Ruth*, les quatre livres des *Rois*, les deux livres des *Paralipomènes*, les deux livres des *Macchabées*. Enfin, les ouvrages poétiques, moraux ou prophétiques; les livres de *Job*, de *Tobie*, d'*Esther*, de *Judith*; les *Psaumes* de David; le nom de Salomon, au génitif, sans plus de détail; les quatre grands prophètes; et, en bloc, les douze petits prophètes. Cette première partie se termine par une récapitulation de l'Ancien Testament. Le rédacteur y trouve vingt-quatre livres[7]. C'est qu'il compte pour un seul livre les quatre grands prophètes, et aussi, pour un livre unique, le

1) Sanday and Turner, p. 271 et 324.

2) Voyez plus haut, t. II, p. 244.

3) Sanday and Turner, p. 223.

4) Sur cette stichométrie, cf. l'*Appendice* de Sanday and Turner, p. 304.

5) « Incipit indiculum Veteris Testamenti qui sunt libri canonici » (Sanday and Turner, p. 222).

6) « Fiunt libri VII... » (*Ibid.*).

7) « Sed ut in Apocalypsi Johannis dictum est : « Vidi XXIIII seniores mittentes coronas suas ante thronum », majores nostri probant hos libros esse canonicos et hoc dixisse seniores » (*Ibid.*, p. 223).

recueil des douze petits prophètes. En réalité, d'après la façon ordinaire de compter, la liste de Cheltenham mentionne trente-huit livres pour l'Ancien Testament.

La seconde partie comprend le Nouveau Testament[1] : les quatre *Évangiles*, les treize *Épîtres* de saint Paul, les *Actes des Apôtres*, l'*Apocalypse* ; trois *Épîtres* de saint Jean ; deux *Épîtres* de saint Pierre. Pour ces deux derniers groupes, le rédacteur a transcrit fidèlement le texte de son canon officiel; mais, en même temps, il a cru devoir protester. Il déclare qu'il admet une seule Épître de saint Jean et une seule de saint Pierre[2]. A la fin du canon, l'on ne peut supposer une lacune ; car aussitôt commence une nouvelle note du rédacteur, sur le système de stichométrie qu'il a adopté ; et cette note est suivie du catalogue des œuvres de Cyprien. En résumé, pour le Nouveau Testament, la liste de Cheltenham mentionne vingt-quatre ouvrages ; mais le rédacteur n'en admettait pour son compte que vingt-et-un.

Pour montrer l'intérêt historique de cette simple liste, et pour dégager nettement tout ce qu'elle contient de faits nouveaux, il est indispensable de la comparer méthodiquement aux documents africains du même genre. Avant tout, constatons les lacunes. Voici les livres qui figurent aujourd'hui dans le canon de l'Eglise catholique, et qui manquent dans la liste de Cheltenham : pour l'Ancien Testament, les deux livres d'Esdras, quatre des ouvrages attribués à Salomon, les *Lamentations* et les Prophéties de Baruch ; pour le Nouveau Testament, l'*Épître aux Hébreux*, les *Épîtres* de saint Jacques et de saint Jude.

Souvenons-nous maintenant des lacunes que présentait la Bible de saint Cyprien. C'étaient, d'une part, les livres de *Ruth*, de *Judith*, d'*Esther*, les *Prophéties* de Jonas, les *Lamentations* ; et, d'autre part, l'*Épître aux Hébreux*, les *Épîtres* de Jacques et de Jude, la deuxième de Pierre, la deuxième et la troisième de Jean[3].

Ce n'est pas à dire que tous ces ouvrages fussent inconnus dans l'Afrique du IIIe siècle. Précédemment, Tertullien avait cité *Judith*, Jonas, les *Lamentations*, l'*Épître aux Hébreux*, les *Épîtres* de Jacques et de Jude, la deuxième *Épître* de Jean[4]. Mais Tertullien était un chrétien aventureux ; il invoquait également des apocryphes ; et le canon de son temps ne devait pas avoir la rigueur et la fixité qu'il eut plus tard. Nous avons la

1) « Item indiculum Novi Testamenti » (*Ibid.*, p. 223).

2) « Ep(istu)lae Iohannis III... ; *una sola*. — Ep(istu)lae Petri II... ; *una sola*. » (*Ibid.*)

3) Voyez plus haut, t. I, p. 122.

4) *Ibid.*, p. 107.

preuve qu'on ne doit rien conclure ici du témoignage de Tertullien : bien qu'il cite l'*Épître aux Hébreux* et la plupart des *Épîtres catholiques*, ces ouvrages n'ont été admis que longtemps après par les conciles africains. Au contraire, la Bible de Cyprien avait une physionomie très distincte et un texte arrêté, comme le montrent ses *Testimonia* : on ne peut douter que son Église ait eu un canon biblique très nettement délimité. Cette liste officielle comprenait naturellement tous les livres dont il a donné des extraits. Quant à ceux qu'il n'a pas mis à contribution dans ses citations systématiques, on peut croire qu'il ne les plaçait pas sur le même rang. En tout cas, rien ne prouve ou même n'autorise à supposer qu'aucun d'eux ait été dès lors accepté en Afrique. Sans vouloir préjuger la question, nous prenons comme point de départ la Bible de Cyprien, telle qu'elle se présente à nous.

Sept des ouvrages qui manquent chez Cyprien apparaissent dans la liste de Cheltenham : quatre de l'Ancien Testament, les livres de *Ruth*, de *Judith*, d'*Esther*, les *Prophéties* de Jonas; trois du Nouveau, la deuxième *Épître* de Pierre, la deuxième et la troisième de Jean[1]. Par contre, certains ouvrages qu'avait cités Cyprien sont absents de la liste : le troisième des livres mis sous le nom d'Esdras, les *Prophéties* de Baruch, plusieurs des livres attribués à Salomon. Nous verrons comment l'on peut expliquer ces disparitions, réelles ou apparentes.

Transportons-nous à la fin du IVe siècle. Nous trouvons alors en Afrique un canon biblique nettement arrêté, qui a été adopté en 393 par le concile d'Hippone, puis confirmé en 397 par le concile de Carthage[2]. Ce canon est à peu près identique au canon actuel de l'Église catholique. On y compte quarante-quatre livres de l'Ancien Testament, et vingt-sept du Nouveau. Il n'y manque que Baruch et les *Lamentations*; et encore nous avons des raisons de croire que ces deux livres y sont compris implicitement, parce qu'on les considérait alors comme des parties intégrantes ou des appendices des *Prophéties* de Jérémie. On

1) La deuxième *Epître* de saint Jean avait été citée une fois par un contemporain de Cyprien, au Concile de 256 (*Sententiae episcoporum*, 81). Mais cette citation isolée, pas plus que celles de Tertullien, ne suffit pas à prouver que l'Épître ait été déjà canonique.

2) *Concit. Carthag.* ann. 397, c. 47 = *Codex canon. Eccles. afric.*, 24. Cf. *Statuta concilii Hipponensis*, 36 ; Ferrandus, *Breviatio Canonum*, 228. — Il n'est pas douteux que le 47e canon du Concile de 397 soit simplement la confirmation d'un canon voté par le concile d'Hippone en 393. Cependant, comme la compilation connue sous le nom de *Statuta concilii Hipponensis* ou *Breviarium Hipponense* est un peu suspecte, nous citons de préférence le canon du concile de 397, dont l'authenticité n'a jamais été contestée.

peut dire qu'en Afrique, dans les dernières années du IVe siècle, le canon biblique des générations suivantes est déjà pleinement constitué.

L'exactitude des renseignements fournis par les *Actes* des conciles, est démontrée par les témoignages concordants d'Augustin. Dans sa lettre à Quintianus, il parle du canon biblique récemment arrêté par les évêques africains : « N'allez pas, dit-il, causer un scandale dans l'Église en lisant au peuple des Écritures que n'ait pas admises le canon ecclésiastique. C'est avec ces apocryphes que les hérétiques, et surtout les Manichéens, ont coutume d'égarer les ignorants... Souviens-toi de la décision du concile, de la liste des Écritures canoniques qui doivent être lues au peuple de Dieu. Revois donc les *Actes* du concile, et fixe dans ta mémoire tout ce que tu y auras lu[1] ». Ailleurs, dans sa *Doctrine chrétienne*, Augustin énumère les livres canoniques de l'Ancien Testament, et il conclut : « Ce sont ces quarante-quatre livres qui constituent l'Ancien Testament »[2]. Il donne le même chiffre et reproduit la phrase dans ses *Rétractations*[3]. Le témoignage est formel ; il prouve, au moins pour l'Ancien Testament, que le canon du concile de 397 nous est parvenu intact.

La comparaison de la liste de Cheltenham avec ce canon permet d'apprécier les changements survenus en moins d'un demi-siècle. En 397, l'Ancien Testament de l'Église africaine comptait quarante-quatre livres; vers 355, il n'en comptait que trente-huit. Dans la liste de Cheltenham manquent les deux livres d'Esdras, et, en apparence, quatre livres de Salomon. Même différence pour le Nouveau Testament. Le canon de 397 admet les vingt-sept livres du catholicisme moderne. La liste de Cheltenham n'en connaît que vingt-quatre; elle ignore l'*Épître aux Hébreux*, les *Épîtres* de Jacques et de Jude. Le rédacteur est encore plus sévère, puisque, dans ses observations personnelles, il s'obstine à contester, suivant la tradition africaine, la deuxième *Épître* de Pierre, comme les deux dernières de Jean.

La liste de Cheltenham marque donc très nettement une étape dans l'évolution du canon biblique africain : une étape intermédiaire entre la Bible de Cyprien et le canon du temps d'Augustin. L'étude analytique de cette liste peut nous renseigner sur l'époque approximative où plusieurs livres ont été acceptés définitivement par l'Église d'Afrique. Nous laissons de côté, naturellement, tous les ouvrages qui ont été dès l'abord admis sans

1) Augustin, *Epist.* 64, 3.
2) Id., *De doctrin. christ.*, II, 8.
3) Id., *Retract.*, II, 4 (30).

difficulté. Nous parlerons seulement de ceux qui ont eu quelque peine à obtenir l'investiture, et dont plusieurs sont encore rejetés par une partie des chrétiens.

Deux livres ne sont pas mentionnés expressément par les canons africains : ce sont les *Prophéties* de Baruch, et les *Lamentations*. Les *Lamentations*, connues de Tertullien, n'apparaissent pas chez Cyprien ; elles manquent dans la liste de Cheltenham et dans le canon de 397. Baruch, invoqué aussi par Tertullien, est cité par Cyprien, mais sous le nom de Jérémie[1] ; il ne figure pas dans les listes du IVe siècle. Ou bien ces deux livres ont été exclus des canons africains ; ou bien ils étaient si étroitement rattachés aux *Prophéties* de Jérémie, qu'on ne songeait pas à les considérer à part. Cette dernière hypothèse est la plus vraisemblable, puisque Cyprien invoque Baruch en le confondant avec Jérémie.

Des cinq livres qu'on attribuait à Salomon, Cyprien a donné des extraits. Il les désigne par leurs titres distincts : les *Proverbes*, l'*Ecclésiaste*, le *Cantique des Cantiques*, la *Sagesse*, l'*Ecclésiastique*. La liste de Cheltenham paraît n'indiquer qu'un livre de Salomon. Mais le canon de 397 mentionne « cinq livres », et Augustin en reproduit les titres[2]. Il est probable que les cinq livres figuraient au canon dès le temps de Cyprien, et que le mot *Salomonis*, dans la liste dite « de 359 », s'applique à l'ensemble du recueil[3]. En effet, dans la même liste, les quatre grands prophètes comptent pour un seul livre ; de même, pour les douze petits prophètes. Notons, en outre, que les cinq livres attribués à Salomon sont cités, vers le même temps, par saint Optat.

Les *Macchabées*, souvent écartés ou durement traités par les modernes, sont défendus au contraire par la tradition africaine. Ils ont pour garants Tertullien, Cyprien, les listes du IVe siècle ; et Augustin insiste sur leur caractère canonique[4]. Ils ont dû être

1) Cyprien, *Testimon.*, II, 6 ; *De dominic. orat.*, 5. — Il n'y a pas à tenir compte d'un soi-disant extrait de Baruch, qui figure dans un seul manuscrit, et qui est une interpolation évidente (*Testimon.*, III, 29 ; éd. Hartel, t. I, p. 143).

2) Augustin, *De doctrin. christ.*, II, 12.

3) On pourrait peut-être supprimer la difficulté par une correction très simple au texte de la liste. Le manuscrit donne : « SALOMONIS VER(sus) V̄D » (Sanday and Turner, p. 223). On voit que le second mot commence par un V, et le nombre de lignes par le même signe V ; on peut supposer que le copiste a laissé tomber le même signe avant le second mot. On devrait donc lire : « SALOMONIS V VER(sus) V̄D » (= *Salomonis quinque* (*libri*). Le nombre de lignes indiqué s'accorde avec cette hypothèse.

4) Augustin, *De civ. Dei*, XVIII, 36 : « ... in quibus sunt et *Macchabaeorum*, quos non Judaei, sed Ecclesia pro canonicis habet. »

acceptés officiellement en Afrique dès le milieu du IIIe siècle. Il en est de même pour l'*Apocalypse*.

Un groupe d'ouvrages que ne cite pas Cyprien apparaît dans le canon avec la liste de Cheltenham : les livres de *Ruth* et d'*Esther*, qu'aucun Africain n'avait jusqu'alors mentionnés ; le livre de *Judith*, que connaissait Tertullien, mais qui semble avoir été oublié par ses compatriotes du siècle suivant. Jonas, dont Tertullien seul avait parlé auparavant, est admis implicitement, parmi les douze petits prophètes, dans le canon dit « de 359 » et dans le canon de 397 ; il est, d'ailleurs, nommé par Optat[1].

Trois autres ouvrages, dont le caractère canonique est également constaté pour la première fois par la liste de Cheltenham, devaient être alors d'adoption toute récente : la deuxième *Épître* de Pierre, les deux dernières de Jean[2]. On se souvient que le rédacteur de la liste, tout en reproduisant le document officiel qu'il avait sous les yeux, déclarait ne pas admettre ces trois Épîtres ; il n'acceptait, comme Cyprien, que la première de saint Pierre et la première de saint Jean[3]. Cette curieuse protestation montre bien que l'admission de ces ouvrages dans le canon n'était pas ancienne ; certains clercs, fidèles à la tradition, refusaient de s'incliner devant la décision du concile.

Un dernier groupe d'ouvrages n'a été accepté par l'Église africaine qu'à la fin du IVe siècle : l'*Épître aux Hébreux*, les *Épîtres* de saint Jacques et de saint Jude. Ces trois ouvrages étaient connus de Tertullien ; mais ils manquent et dans la Bible de Cyprien et dans la liste de Cheltenham. Ils apparaissent seulement dans le canon de 397 ; et l'on est fondé à croire que l'intervention d'Augustin contribua à leur faire accorder enfin l'investiture.

Restent les livres d'Esdras, dont le cas est très singulier. On sait que les deux premiers sont seuls admis par l'Eglise catholique, et que les deux derniers sont unanimement rejetés parmi les apocryphes. Tertullien connaissait sans doute les quatre livres ; car il cite le premier et le quatrième. Cyprien ne se réfère

1) Optat, I, 21.

2) Nous n'avons pas à parler ici de la première *Epître* de saint Pierre ni de la première de saint Jean ; ces deux ouvrages, cités par Cyprien comme par Tertullien, devaient figurer au canon africain dès le milieu du IIIe siècle.

3) Sanday and Turner, p. 223. — La deuxième *Epître* de saint Pierre et la troisième de saint Jean ne sont mentionnées ni par Tertullien ni par Cyprien. La deuxième de saint Jean, omise par Cyprien, est citée par Tertullien, et aussi par un évêque africain au concile de 256 (*Sententiæ episcoporum*, 81), mais sans qu'on en puisse rien conclure.

qu'au troisième, justement l'un des apocryphes[1]. Esdras ne figure pas dans la liste de Cheltenham; mais deux livres, évidemment les deux premiers, sont admis dans le canon de 397. On ne sait trop comment expliquer ces anomalies. Faut-il soupçonner une omission du copiste dans le manuscrit de Cheltenham? Ce n'est guère possible; car sa liste, telle qu'elle nous est parvenue, correspond au nombre des livres indiqué dans les récapitulations. Peut-être l'Église africaine avait-elle, au IIIe siècle, accepté les quatre livres d'Esdras. Plus tard, elle les aurait jugés suspects, et les aurait rejetés en bloc. Au concile d'Hippone on aurait réintégré au canon les deux premiers[2].

En terminant, nous résumerons dans un tableau synoptique les principaux résultats de cette enquête :

1° Livres qui ne sont pas cités expressément dans les divers canons africains :

Lamentations,
Baruch.

2° Livres admis au Canon africain entre le milieu du IIIe siècle et le milieu du IVe :

Ruth,
Judith,
Esther,
Jonas.

3° Ouvrages admis au Canon africain vers le milieu du IVe siècle :

Deuxième *Épître* de saint Pierre,
Deuxième *Épître* de saint Jean,
Troisième *Épître* de saint Jean.

4° Ouvrages admis au Canon africain à la fin du IVe siècle (393-397) :

Esdras, I-II,
Épître aux Hébreux,
Épître de saint Jacques,
Épître de saint Jude.

1) Cyprien, *Epist.* 74, 9. Il y a une erreur dans le renvoi de l'édition Hartel. Le passage cité par Cyprien se trouve, non dans le premier livre, mais dans le troisième (III Esdras, 38-40).

2) Optat connaissait le premier livre d'Esdras, car il en résume un chapitre : « ..... statim providit Deus, ut per unum hominem Esdram, qui lector eodem tempore dicebatur, tota lex, sicut antea fuerat, ad apicem dictaretur... » (Optat, VII, 1. — Cf. I Esdras, 7). — Mais ce passage ne suffit pas à démontrer que l'ouvrage ait été alors canonique. La mention même est suspecte ; car elle se trouve dans le septième livre d'Optat, sorte d'appendice où abondent les interpolations.

On voit le grand intérêt historique que présente la liste de Cheltenham. Comme les canons de 393 et de 397, elle paraît être l'œuvre d'un concile. Elle nous renseigne sur le contenu du Canon africain vers le milieu du IVe siècle. Elle nous permet de déterminer approximativement à quelle date plusieurs livres ont été acceptés par l'Eglise locale. Enfin, elle marque une étape importante dans l'histoire de la Bible africaine, à mi-chemin entre Cyprien et Augustin.

LIVRE SIXIÈME

APOLOGISTES ET POLÉMISTES

CHAPITRE I

ARNOBE

I

Sa vie. — Le rhéteur de Sicca. — Son patriotisme africain. — Sa dévotion païenne. — Ses polémiques contre les chrétiens. — Causes de sa conversion. — Caractère et tour d'esprit.

Les persécutions du temps de Dioclétien avaient eu pour conséquence directe de réveiller les polémiques religieuses. Tandis que des païens essayaient de justifier la mise hors la loi du christianisme, des chrétiens protestèrent contre les calomnies et les violences. A l'Afrique latine appartiennent les deux grands apologistes du temps. Lactance, entraîné loin du pays natal par les hasards de sa carrière, ne se rattache à l'Afrique que par sa naissance, son éducation, et quelques traits de son œuvre. Au contraire, Arnobe est tout africain, par ses origines, son enseignement et ses goûts, comme par l'allure de son talent[1].

On sait peu de choses sur sa vie. Sous le règne de Dioclétien (284-305), il professait la rhétorique à Sicca (aujourd'hui *Le Kef*), dans la Numidie Proconsulaire[2]. C'est là qu'il eut pour élève Lactance[3]. Comme rhéteur, il paraît avoir eu de la réputation, et avoir obtenu de grands succès[4]. On s'explique aisément que

1) Bibliographie :

1° *Manuscrits.* — Un seul manuscrit, le *Codex Parisinus* n. 1661 (IXe siècle), où l'*Octavius* de Minucius Felix figure comme le huitième livre d'Arnobe. — Sur ce manuscrit, qui est d'ailleurs plein de fautes, cf. l'étude de Reifferscheid (p. VII et suiv. de son édition).

2° *Editions.* — Édition *princeps* par Faustus Sabaeus Brixianus (Rome, 1543). Editions de Gelenius (Bâle, 1546), d'Erasme (Bâle, 1560), de Balduinus (Leyde, 1569), d'Heraldus (Paris, 1605), de Saumaise (Leyde, 1651), d'Orelli (Leipzig, 1816), de Migne (Paris, 1844 ; t. IV de la *Patrol. lat.*, p. 349), d'Oehler (Leipzig, 1846). — Édition critique de Reifferscheid (Vienne, 1875 ; vol. IV du *Corpus scriptor. eccles. lat.*). Nous suivons le texte de Reifferscheid.

3° *Etudes d'ensemble.* — Il n'existe pas d'étude vraiment complète. En dehors des travaux de détail, qui seront mentionnés au cours de ce chapitre, citons seulement ici : Leckelt, *Ueber des Arnobius Schrift Adversus nationes*, Neisse, 1884 ; Freppel, *Commodien, Arnobe, Lactance et autres fragments inédits*, Paris, 1893.

2) Jérome, *De vir. ill.*, 79 ; *Chron. ad ann.* 2343.

3) Id., *Epist.* 70, 5 ; *De vir. ill.*, 80.

4) Id., *Chron. ad ann.* 2343 ; *De vir. ill.*, 79.

les jeunes gens aient beaucoup goûté ses leçons. D'abord, c'était un homme fort instruit, comme nous le constaterons en étudiant les sources de son Apologie. Il était familier avec les littératures grecque et latine; il semble avoir aimé surtout Athènes, dont il admirait le rayonnement[1]. Il parle volontiers du théâtre, et mentionne bien des pièces qu'il avait vu jouer sans doute soit à Sicca, soit à Carthage : les *Trachiniennes* de Sophocle, l'*Héraklès furieux* d'Euripide, l'*Amphitryon* de Plaute, des Atellanes, des Mimes, des Pantomimes[2]. En outre, il avait été entraîné par une ardente curiosité et des préoccupations morales vers l'étude des philosophies et des religions. Ces connaissances si variées devaient fournir à ses leçons une riche matière. Et, si l'on en juge par l'allure de son style, il devait tout envelopper des caresses d'une parole un peu tumultueuse, mais chaude et vibrante.

Il devait d'autant plus séduire ses compatriotes, qu'il avait l'amour du pays natal : ce patriotisme local, dont on retrouve l'expression naïve ou touchante chez tant d'auteurs de la contrée. Les traits africains abondent dans son livre. S'il énumère les fléaux qui frappent la terre, il n'oublie pas les deux grandes misères périodiques des campagnes qui l'entourent : la sécheresse et les sauterelles[3]. S'il passe en revue les richesses de la région, il songe aussitôt, comme ferait un de nos colons, aux troupeaux de moutons, aux oliviers et aux vignes[4]. Il nous apprend que, telle année, la Gétulie fut désolée par la famine, tandis que les moissons étaient superbes dans les pays maures et numides[5]. Ailleurs, il mentionne des divinités indigènes[6]. Il est fier des vieilles gloires de l'Afrique, et il aime à rappeler que le Carthaginois Hannibal a fait trembler Rome[7]. Au contraire, il est dur pour la rivale de Carthage, et ne laisse guère échapper une occasion de tourner en ridicule son passé ou de flétrir son œuvre de conquête. Il raille ces dieux Indigètes « qui rampent dans un fleuve et vivent dans le lit du Numicus avec les grenouilles et les poissons[8] », ou les amours de « cette Vénus, mère de la race d'Enée, et auteur de la domination romaine[9] », ou la légende de Numa[10], ou la naissance du roi Servius[11], même les grandes défaites des Romains, les Fourches Caudines ou Trasimène[12]. Il parle en étranger de la

1) Arnobe, V, 24.
2) IV, 35; VII, 33.
3) I, 3.
4) I, 21.
5) I, 16.
6) I, 36.
7) II, 73; VII, 50.
8) I, 36.
9) IV, 27.
10) V, 1-4.
11) V, 18.
12) IV, 4.

domination romaine[1], qu'il range parmi les fléaux[2]; il termine son Apologie en déclarant que Rome « est née pour la perte du genre humain[3] ». Sans doute, l'on doit faire ici la part de la rhétorique, et des entraînements de la polémique; mais ces exagérations mêmes, qui flattaient le patriotisme local, n'étaient point pour déplaire à un public africain.

Ce brillant rhéteur était un dévot convaincu. Comme autrefois Apulée, il était tourmenté par un vague besoin de croire; outre les religions d'Occident, il avait voulu connaître les cultes orientaux, les principaux mystères[4]. Et ce n'était pas seulement curiosité de philosophe : Arnobe était un païen pratiquant, d'une dévotion minutieuse. Lui-même l'avouait plus tard, non sans honte : « J'adorais naguère, ô aveuglement! j'adorais des statues qui sortaient des forges, des dieux fabriqués sur l'enclume à coups de marteau, des os d'éléphant, des peintures, des bandelettes attachées à de vieux arbres. Si j'apercevais une pierre polie et frottée d'huile d'olive, je croyais y trouver une puissance divine, je me prosternais devant elle, je l'invoquais, et je demandais des bienfaits à un bloc insensible. Ces dieux mêmes dont j'admettais l'existence, je les outrageais grandement, lorsque je me figurais qu'ils étaient en bois, en pierre, en os, ou qu'ils habitaient des matières de ce genre. Maintenant, guidé par le Christ, ce grand maître, dans les voies de la vérité, je sais à quoi m'en tenir sur tout cela....[5] ». On voit que le rhéteur de Sicca poussait la piété jusqu'aux plus puériles superstitions. Il croyait alors si bien à la magie, qu'il continua d'y croire après sa conversion : dans son Apologie, tout en mettant les sorciers au défi de reproduire les miracles du Christ, il leur reconnaît le pouvoir de deviner l'avenir, de causer la mort d'un homme par leurs enchantements, de briser les affections de famille, de déchaîner l'amour, d'assurer la victoire ou la défaite des chevaux du cirque, de rendre muet, d'ouvrir les portes sans clef[6]. C'était faire encore assez belle la part des magiciens. Malgré toute sa philosophie, le célèbre rhéteur avait assurément une étrange conception du monde. On ne s'étonne pas que les songes aient joué un rôle dans sa conversion au christianisme[7].

Sa dévotion l'avait rendu fanatique. Il était en guerre ouverte avec les chrétiens, « qu'il avait toujours combattus », nous dit-

1) VII, 40.
2) I, 5.
3) VII, 51.
4) II, 73; IV, 29; V, 18-20 et 24-29; VI, 23.
5) I, 39.
6) I, 43.
7) Jérome, *Chron. ad ann.* 2343.

on [1]. Les fidèles devaient être assez nombreux à Sicca : cette ville avait un évêque dès le milieu du IIIe siècle [2]; on y a trouvé les ruines de plusieurs églises et diverses inscriptions chrétiennes, dont l'une reproduit la devise de Constantin [3]. Par son érudition théologique et par sa verve spirituelle, le rhéteur paraît avoir été un adversaire redoutable pour la communauté de Sicca, qui accueillit avec surprise et défiance la nouvelle de sa conversion [4].

Cette conversion, on peut en démêler cependant les causes. D'après saint Jérôme, Arnobe « encore païen, avait été poussé vers la foi par des songes » [5]. Etant donné l'homme et les idées du temps, la réalité de ces songes n'a rien d'invraisemblable. Mais le rêve n'est guère qu'une transposition des sentiments ou des conceptions ordinaires de l'homme qui rêve. C'est donc dans l'état d'esprit du rhéteur qu'on doit chercher l'explication du songe. Arnobe, nous l'avons vu, avait exploré curieusement la théologie païenne, les mystères, les religions exotiques. Il portait dans ces études des préoccupations morales et demandait aux théologiens comme aux philosophes une règle de vie. En même temps, il était crédule, et voulait croire à tout prix. Il revint très déçu de ses longues excursions mystiques; ce dévot s'effraya en constatant qu'il tombait dans le scepticisme. En maint endroit de son Apologie et dans quelques-unes de ses plus belles pages, il avouera cette détresse de sa raison [6]. A ce moment de son évolution morale, il fut frappé par certains traits de ce christianisme qu'il combattait : les miracles du Christ, qui séduisaient son imagination avide de merveilleux [7]; les promesses d'immortalité [8]; l'héroïsme des fidèles dans les persécutions [9]. Le rhéteur dut se défendre d'abord contre les perspectives d'une palinodie; les songes transformèrent ses réflexions en un avertissement divin, qui décida de la victoire du christianisme.

La dévotion d'Arnobe, sa crédulité, son goût du merveilleux, son désir de trouver une règle morale, tout cela dut contribuer à sa conversion. Mais, à lire son ouvrage, on voit bien que cette conversion fut, avant tout, intellectuelle. Très instruit, il avait cherché dans les diverses philosophies ou religions l'explication et la solution du problème de la vie; comme plus tard Victorin ou Augustin, il n'y trouva qu'incertitude et contradiction. Tout

1) Jérome, *Chron. ad ann.* 2343.
2) *Sententiae episcoporum* ann. 256, n. 28.
3) *C. I. L.*, VIII, 1767.
4) Jérôme, *Chron. ad ann.* 2343.
5) *Ibid.*
6) Arnobe, I, 12; II, 7 et 16-17; II, 51-57; VII, 6.
7) I, 44-55.
8) II, 34-35.
9) II, 5.

à coup, il aperçut dans le christianisme la solution rêvée. D'où cette volte-face, cette adhésion brusque, ce coup d'État intellectuel, qui ne fut point retardé, comme chez Augustin, par les passions.

On peut déterminer à peu près, croyons-nous, la date de cette conversion. On l'a placée jusqu'ici un peu au hasard, tantôt avant, tantôt après ou pendant la grande persécution de 303. Il nous semble que la question est généralement mal posée : on a le tort de ne pas distinguer entre la date de la conversion et celle de l'Apologie. Comme nous le verrons, les deux premiers livres et le quatrième, d'après les indications chronologiques qu'ils renferment, sont certainement d'époques différentes, ce qui laisse supposer une assez longue élaboration. Les deux premiers livres sont de 296-297 [1]. Suivant saint Jérôme [2], l'auteur était à peine converti, quand il commença son Apologie : la conversion paraît donc dater de 295 ou 296.

Les chrétiens de Sicca refusèrent d'abord de prendre au sérieux la volte-face du rhéteur. L'évêque ne voulut pas lui accorder « la foi qu'il avait toujours combattue » [3], c'est-à-dire le baptême, ou plutôt l'admission au catéchuménat. Le néophyte s'entêta : c'est alors qu'il imagina d'écrire son Apologie. Quand il eut ainsi donné des « gages », il obtint enfin son entrée dans l'Eglise [4].

La composition de cette Apologie est le seul événement connu de sa vie littéraire. Nous n'avons aucun renseignement sur son attitude pendant les persécutions ni sur la fin de sa carrière. La notice que lui a consacrée saint Jérôme dans sa *Chronique*, se rapporte à l'année 327. C'est probablement cette année-là que mourut Arnobe. La *Chronique* le qualifie de « rhéteur célèbre en Afrique » ; ce qui paraît indiquer qu'il n'avait point quitté son pays natal.

Nous n'essaierons pas de le peindre en détail ; car nous ne le connaissons guère que par son ouvrage, et l'on sait de reste que bien des auteurs ne resssemblent pas à leurs livres. Notons seulement quelques traits, qui aident à comprendre l'apologiste. A en juger par sa méthode de discussion, Arnobe était avant tout un homme d'étude, d'ailleurs plein de bonhomie, sincère et loyal, mais très passionné et incapable de se maîtriser dans la polémique. Erudit, et, en même temps, homme d'imagination ; curieux des philosophies et des religions ; dévot jusqu'à la

1) I, 13 ; II, 71. — Voyez plus loin.
2) Jérôme, *Chron. ad. ann.* 2343.
3) *Ibid.*
4) *Ibid.*

superstition, et pourtant libre d'esprit; éloquent, spirituel, et mordant. Avec cela, le souci des questions morales, un grand besoin de certitude, au point de sacrifier toute science à la foi : il a poussé si loin cette volonté de croire, qu'il a adopté le christianisme sans presque le connaître, et qu'il l'a défendu en païen. Tel, du moins, il apparaît dans son livre : curieuse physionomie d'homme d'étude et de parfait rhéteur, amené d'abord au scepticisme par la science, puis à la foi par la volonté.

II

Les sept livres *Adversus nationes*. — Date de l'ouvrage. — Ce que s'est proposé Arnobe. — Plan de son traité. — Dans quelle mesure les derniers chapitres peuvent être considérés comme authentiques. — Cadre de l'ouvrage. — Les sources. — Apologie du christianisme. — Satire contre le paganisme. — Attaques contre les philosophes. — Comment Arnobe a compris l'apologétique. — Sa méthode de polémique. — Intérêt historique et littéraire du traité.

Suivant saint Jérôme, Arnobe avait écrit sept livres *Adversus gentes*[1]. Nous possédons en effet, sous le nom d'Arnobe, un ouvrage en sept livres, intitulé *Adversus nationes*, qui nous a été conservé par un manuscrit unique[2]. Malgré la légère différence des titres, on ne saurait douter que le *Adversus nationes* du manuscrit soit le *Adversus gentes* connu de Jérôme.

On n'est pas d'accord sur la date de l'ouvrage[3]. Le désaccord vient surtout de la façon dont on interprète une phrase de saint Jérôme[4]. De ce qu'Arnobe a commencé son Apologie aussitôt après sa conversion et pour donner des gages à l'Eglise de Sicca, on en conclut ordinairement qu'il a dû se presser beaucoup, et l'on n'admet guère d'intervalle entre la conversion et l'achèvement de l'ouvrage. Pourtant, un petit mot de saint Jérôme semble indiquer le contraire : Arnobe, dit-il, obtint « enfin » son admission dans la communauté[5]. Cet *enfin* laisse supposer d'assez longs délais, et le fait en lui-même est très vraisemblable :

1) Jérôme, *Epist.* 70, 5; *De vir. ill.*, 79; *Chron. ad ann.* 2343.

2) *Codex Parisinus*, à la Bibliothèque Nationale, *Fonds latin*, n. 1661. — On se souvient qu'en réalité le manuscrit contient huit livres : par suite de la niaiserie d'un copiste, l'*Octavius* de Minucius Felix y figure comme *Liber octavus* d'Arnobe.

3) Vers 295, d'après Teuffel; entre 303 et 310, d'après Ebert et Schanz; en 303, d'après Allard; après 303, d'après Krüger; entre 304 et 310, d'après les dernières conclusions de Harnack (*Die Chronologie der altchristl. Litter.*, t. II, Leipzig, 1904, p. 415.)

4) « Cum... neque ab episcopo impetraret fidem quam semper impugnaverat, elucubravit adversum pristinam religionem luculentissimos libros, et *tandem* veluti quibusdam obsidibus pietatis fœdus impetravit » (Jérôme, *Chron. ad. ann.* 2343).

5) *Ibid.*

un traité en sept livres, et bourré de notes érudites, ne s'improvise pas en quelques mois. Nous croyons donc qu'il faut poser la question autrement, et relever livre par livre, sans aucune idée préconçue, les indications chronologiques.

Ecartons d'abord la plupart des passages relatifs aux persécutions[1]. Des allusions vagues aux violences des païens ne sauraient rien prouver; c'était depuis longtemps un thème familier à tous les apologistes. Cependant ces protestations permettent de fixer une des limites extrêmes. Evidemment, l'ouvrage est antérieur à la paix de l'Église, qui fut rétablie officiellement en Afrique par un édit de Maxence, probablement vers le milieu de l'année 311[2]. D'autre part, Jérôme nous dit qu'Arnobe professait à Sicca sous le règne de Dioclétien[3], c'est-à-dire après 284. La composition de l'ouvrage ne peut être ni antérieure à 284, ni postérieure à 311. Essayons de préciser, au moins pour certaines parties de l'Apologie.

On lit dans le premier livre : « Il y a trois cents ans environ, un peu moins ou un peu plus, que nous avons commencé à exister, nous chrétiens, et à compter dans le monde. »[4] Evidemment, Arnobe prend ici pour point de départ de son calcul la naissance du Christ, que la tradition africaine plaçait en l'année 750 de Rome (système de Varron), soit quatre ans avant notre ère chrétienne usuelle[5]. Il écrivit donc son premier livre vers 296. Avec cette donnée s'accordent ses curieuses observations sur la situation économique de l'Empire : il paraît faire allusion aux brusques variations dans le prix des denrées, qui décidèrent Dioclétien, en 301, à promulguer son célèbre édit *De pretiis rerum*[6].

1) Arnobe, I, 26; II, 5 et 77; III, 36; etc.

2) Optat, I, 18.

3) Jérôme, *De vir. ill.*, 79.

4) Arnobe, I, 13. — Noter la formule bizarre « un peu moins ou un peu plus » (*minus vel plus aliquid*). Arnobe avait écrit sans doute *minus aliquid*; un copiste aura ajouté *vel plus*, pour rapprocher l'ouvrage de la persécution de Dioclétien, à laquelle il est fait allusion plus loin (IV, 36).

5) On sait que l'ère chrétienne vulgaire a été fixée et mal calculée au VIe siècle par Dionysius Exiguus; on admet généralement aujourd'hui que le Christ est né l'an 750 de Rome = an 4 avant notre ère. Telle était déjà la tradition africaine. Tertullien dit que le Christ a commencé sa mission dans la douzième année du règne de Tibère = 25-26 de notre ère (*Advers. Marcion.*, 1, 15), et qu'il a été crucifié l'an 15 de Tibère, sous le consulat de Rubellius Geminus et de Fufius Geminus, soit en l'an 29 de notre ère (*Advers. Judaeos*, 8; *Advers. Marcion.*, 1, 19; IV, 7. — Cf. Lactance, *Divin. Instit.*, IV, 10, 18; IV, 14, 11; *De mort. persec.*, 2, 1). Le Christ avait environ trente ans, quand il inaugura sa mission, et trente-trois ans, quand il mourut. Il était donc né l'an 4 avant notre ère vulgaire. Sur ce point, la tradition africaine était d'accord avec la tradition romaine du temps (cf. Duchesne, *Liber Pontificalis*, t. 1, p. 119). Il ne semble donc pas douteux qu'Arnobe ait fait commencer l'ère chrétienne en 750 de Rome (système de Varron).

6) Arnobe, I, 14 et 16.

Le second livre renfermé aussi des indications chronologiques assez précises. Arnobe nous dit : « Quel est l'âge de la ville de Rome, d'après les *Annales*? Elle a 1050 ans, ou guère moins » [1]. Que faut-il entendre ici par les *Annales*? On songe d'abord aux Grandes Annales ou Annales des Pontifes. D'après ce système, Rome avait été fondée 750 ans avant notre ère [2] ; l'année 1050 de Rome correspondrait donc à l'année 300 de notre ère. Mais, dans le même passage du livre II, Arnobe répète que le christianisme date de 300 ans [3] ; ce qui nous reporte, nous l'avons vu, en 296. On doit en conclure que, dans son calcul chronologique, l'auteur suit le système de Varron, d'ailleurs beaucoup plus employé, et place la fondation de Rome en 753 avant notre ère. Par conséquent, l'année 1050 correspond à l'année 297 de l'ère vulgaire. Les 1050 ans n'étant pas révolus au moment où Arnobe écrivait la phrase en question, le second livre a dû être composé en 296-297.

Dans les cinq derniers livres, on ne relève qu'une seule donnée chronologique. Au livre IV, l'auteur dit aux païens : « En quoi nos Ecritures ont-elles mérité d'être brûlées? En quoi ont-elles mérité d'être sauvagement détruites, ces églises (*conventicula*) où l'on prie le Dieu suprême...? » [4] Il y a là une allusion certaine au premier édit de 303, qui ordonnait la destruction des églises et des livres saints [5]. Cet édit, promulgué à Nicomédie le 24 février, et un peu plus tard dans les Etats de Maximien, ne fut appliqué en Afrique que vers le milieu de l'année ; il était affiché à Thibiuca, entre Carthage et Sicca, le 6 juin [6]. La phrase d'Arnobe qui vise l'édit ne peut avoir été écrite avant l'été de 303. Ou bien cette phrase a été ajoutée après coup, ce qui est peu vraisemblable d'après le contexte ; ou bien le livre IV est postérieur au milieu de cette année-là.

On voit que les données chronologiques ne concordent pas : le premier livre semble dater de 296 ; le second, de 296 ou 297 ; le quatrième, de la fin de 303 ou d'une des années suivantes. On peut songer à plusieurs explications différentes. Ou bien Arnobe a employé beaucoup plus de temps qu'on ne le suppose généralement à la composition de son ouvrage ; il l'aurait commencé en 296, et ne l'aurait terminé qu'après la persécution de 303. Ou bien il a pu achever son traité assez vite, et il l'a remanié plus tard. Ou bien il s'est contenté d'écrire d'abord les deux premiers

1) II, 71.
2) Cf. Bouché-Leclercq, *Manuel des Institutions romaines*, p. 591.
3) Arnobe, II, 71.
4) IV, 36.
5) Eusèbe, *Hist. Eccles.*, VIII, 2, 4. — Voyez plus haut, p. 28.
6) *Passio Felicis*, 1.

livres, qui constituent l'Apologie proprement dite ; après avoir donné ce « gage » à l'Eglise de Sicca, il a composé à loisir les cinq derniers livres, qui contiennent une satire contre le paganisme. Cette dernière hypothèse est la plus vraisemblable ; elle s'accorde mieux avec les indications de saint Jérôme et avec la physionomie de l'ouvrage.

Brusquement, dès sa première phrase, Arnobe annonce l'objet de son traité. On impute au christianisme, dit-il, tous les malheurs du genre humain : il se propose de réfuter ces calomnies, de montrer l'absurdité de ces sottes accusations[1]. — A vrai dire, les chrétiens n'avaient pas attendu la conversion d'Arnobe, ni même sa naissance, pour justifier sur ce point le christianisme. En Afrique, Tertullien déjà s'était expliqué là-dessus à plusieurs reprises[2]; et saint Cyprien, dans son discours *Ad Demetrianum*, avait discuté tout au long ce prétendu grief des païens[3]. Mais le préjugé avait résisté à tout; il sera encore si puissant au début du v[e] siècle, que saint Augustin, pour le combattre, écrira son plus grand ouvrage, la *Cité de Dieu*. Vers 296, la persécution recommençait en Afrique par des exécutions de soldats ; et les propos du populaire allaient leur train, ces *popularia verba* dont parle Arnobe[4]. Des personnes instruites, des gens « qui s'étaient convaincus de leur profonde sagesse », répétaient ces sottises[5]. Arnobe avait dû les répéter comme tant d'autres, au temps où il attaquait le christianisme; d'où probablement la hâte qu'il mit à se réfuter lui-même, en justifiant sa nouvelle religion. Et la question dut l'attirer d'autant plus, dans son empressement de rhéteur néophyte, qu'il la pouvait traiter sans être grand clerc en théologie chrétienne[6].

Soit hasard, soit réminiscence plus ou moins involontaire, Arnobe a adopté pour son grand traité le même plan d'ensemble que Cyprien dans son pamphlet contre Demetrianus : il commence par justifier le christianisme, puis il retourne contre les païens leur accusation. Les deux premiers livres contiennent l'Apologie proprement dite. L'auteur montre que la nouvelle religion n'avait rien changé au train du monde[7], qu'elle n'avait pu déchaîner la colère des dieux païens[8], qu'on ne saurait faire un crime aux chrétiens d'adorer le Dieu suprême[9] ou le Christ[10].

1) Arnobe, I, 1.
2) Tertullien, *Ad nation.*, I, 9; *Apolog.*, 40; *Ad Scapul.*, 3.
3) Cyprien, *Ad Demetrian.*, 2 et suiv.
4) Arnobe, I, 1.
5) *Ibid.*
6) « Pro captu ac mediocritate sermonis » (*Ibid.*, I, 1).
7) I, 2-16.
8) I, 17-27.
9) I, 28-35.
10) I, 36-65.

Il répond ensuite à diverses objections sur le rôle du Christ[1], sur la prétendue crédulité des fidèles[2], sur la destinée de l'âme et la vie future[3], sur la nouveauté du christianisme[4], sur les persécutions[5].

Ici s'arrête, à proprement parler, l'Apologie. Dans le reste de l'ouvrage, Arnobe prend l'offensive contre les païens : il prétend leur démontrer que ce sont eux les impies, qu'ils outragent leurs dieux par leurs conceptions religieuses[6], et par les pratiques de leurs cultes[7]. Les païens n'ont pu se mettre d'accord sur le nombre, les attributs et l'existence même de leurs divinités[8]. Ils les ridiculisent par des inventions immorales[9], par les formes et le rôle qu'on leur prête[10], par des fables et des contradictions de toute sorte[11], par des bizarreries théologiques[12], par la licence accordée aux poètes et aux théâtres[13], par l'absurdité des légendes[14] et des mystères[15], qu'on essaie vainement de justifier par des interprétations allégoriques[16]. Le culte ne vaut pas mieux : c'est faire injure à la divinité que de l'enfermer dans des temples[17] ou des statues[18], de l'honorer par des sacrifices matériels[19] ou des spectacles[20]. Les chrétiens seuls ont le sens du divin[21].

On répète volontiers, sur la foi de saint Jérôme[22], qu'Arnobe est très confus. Un peu confus, sans doute, dans l'ordonnance d'un développement ; mais presque toujours lumineux dans le détail, et méthodique dans le dessein de l'ouvrage. Jérôme lui-même, dans son jugement si sévère, fait exception pour le plan d'ensemble. On vient de voir, par notre analyse sommaire, que ce plan est tracé d'une main assez ferme. Souvent l'auteur marque les étapes de sa démonstration[23] ; et, s'il se permet une longue digression, il est le premier à s'en excuser[24]. Il ne sait pas maîtriser son imagination, ni son érudition, ni son humeur satirique ; et l'on peut signaler bien des redites dans le détail du développement, dans le choix des exemples, dans les tournures et les formules de transition. Le traité a été probablement écrit trop vite ; mais on doit ajouter qu'il est écrit de verve. Arnobe

1) II, 1-5.
2) II, 6-12.
3) II, 13-65.
4) II, 66-75.
5) II, 76-78.
6) Livres III-V.
7) Livres VI-VII.
8) III, 1-5.
9) III, 6-11.
10) III, 12-28.
11) III, 29-44.
12) IV, 1-31.
13) IV, 32-37.
14) V, 1-23.
15) V, 24-31.
16) V, 32-45.
17) VI, 1-7.
18) VI, 8-27.
19) VII, 1-32.
20) VII, 33-34.
21) VII, 35-37.
22) Jérôme, *Epist.* 58, 10.
23) Arnobe, IV, 30 ; VI, 1 et 27.
24) II, 1 ; III, 2.

entraîne son lecteur, l'intéresse ou l'amuse d'un bout à l'autre. Et jamais il ne perd complètement le fil de sa démonstration. L'ouvrage, dans son ensemble, est bien conçu et bien construit; considéré dans les grandes lignes, le plan est net.

Précisément pour cela, les derniers chapitres, dont nous n'avons pas encore parlé, surprennent et déconcertent le lecteur. Tel que nous l'avons résumé, le traité se termine d'une façon naturelle, avec les chapitres 35-37 du livre VII, par une comparaison méthodique entre la religion des chrétiens et celles des païens. C'est la conclusion logique de toute l'argumentation ; et c'est bien ainsi que devait finir l'ouvrage, d'après le programme qu'Arnobe lui-même trace du livre VII[1]. Or, à la suite de cette conclusion, le manuscrit donne un long développement satirique sur divers prodiges[2]. Ce développement est tout à fait dans la manière d'Arnobe, et l'on ne peut guère douter de l'authenticité. Mais il n'a aucun rapport avec ce qui précède, il détruit l'harmonie de la composition, il est plein de redites, de répétitions presque textuelles ; plusieurs passages semblent être simplement des versions différentes d'une même démonstration[3]. Enfin, ce développement parasite se termine brusquement, si bien que l'ouvrage n'a plus de conclusion.

Pour expliquer ou supprimer ces incohérences, on a proposé soit de transporter à la fin les chapitres 35-37, qui forment une conclusion naturelle[4] ; soit de retrancher une partie du chapitre 44, celle qui contient le plus de répétitions[5] ; soit de rejeter en appendice ce long passage du chapitre 44[6]. Aucune de ces solutions n'est satisfaisante ; toutes les trois sont arbitraires et font trop bon marché du témoignage de notre unique manuscrit ; d'ailleurs, elles tournent la difficulté, sans supprimer la plupart des incohérences.

Reifferscheid, le dernier éditeur d'Arnobe, pense que l'ouvrage est inachevé : pour lui, les chapitres 38-51 sont une suite du livre VII, que l'auteur n'a pas eu le temps de mettre au point ni de compléter, et qu'il a publiée telle quelle avec son traité[7]. Cette explication est assurément moins invraisemblable ; cependant l'on a peine à admettre que l'auteur ait joint lui-même à un traité bien composé ces notes informes. Avec Reifferscheid, nous

1) VI, 27.
2) VII, 38-51.
3) Des phrases sont répétées en termes presque identiques. Cf. VII, 38 = VII, 40 ; — VII, 39, et VII, 41 = VII, 44, etc.
4) Éditions d'Orelli et de Migne.
5) Éditions de Gelenius, de Canterus, de Saumaise.
6) Dans la plupart des éditions.
7) Reifferscheid, *Arnobii adversus nationes libri VII*, p. XIV.

croyons qu'on doit respecter le contenu et l'ordre du manuscrit, en considérant les derniers chapitres comme un recueil de matériaux; mais il nous paraît évident que ce recueil est étranger à l'ouvrage primitif. Après la publication de son Apologie, Arnobe s'aperçut qu'il n'avait pas parlé des prodiges ; il réunit des notes sur ce sujet, et les consigna sur son manuscrit, avec l'intention de les fondre dans une nouvelle édition, qu'il ne donna pas. Des copistes transcrivirent maladroitement, à la suite de l'ouvrage, ces simples notes que l'auteur comptait remanier et insérer dans un des livres précédents. L'existence de cet appendice explique sans doute comment un autre copiste a cru trouver dans l'*Octavius* de Minucius Felix un huitième livre du traité d'Arnobe.

Le cadre de l'ouvrage est simple. C'est tantôt un plaidoyer, tantôt un réquisitoire, mais un réquisitoire ou un plaidoyer qui tourne souvent au dialogue. L'auteur se met volontiers en scène ; il interpelle ses adversaires, les somme de répondre ; il répond pour eux, et triomphe naturellement de leur sottise. Il procède ainsi dès le début, contre ceux qui rendaient le christianisme responsable de tout : « Et d'abord, dit-il, je leur demande familièrement et tranquillement : Depuis qu'est apparu sur la terre le nom de la religion chrétienne, qu'y a-t-il d'extraordinaire, d'inouï... dans la nature ? »[1]. Plus loin, l'auteur appelle son traité un « entretien » (*sermo*)[2]. Et il ajoute, s'adressant aux païens : « J'aime à vous interroger, à vous sommer de répondre dans un petit dialogue. »[3]. Par ces interrogatoires, Arnobe prétend contraindre ses adversaires à reconnaître l'injustice de leurs préventions, l'absurdité de leurs cultes, et leur ignorance ; par là, en même temps, il justifie les chrétiens, qui refusent d'adorer de vaines idoles.

Dans son Apologie et dans ses polémiques, il procède surtout en érudit, à coups de textes, en retournant contre le paganisme le témoignage des païens eux-mêmes. Aussi l'étude des sources présente-t-elle ici beaucoup d'intérêt. Arnobe cite d'innombrables auteurs grecs ou romains ; parfois il prend plaisir à faire remarquer qu'il n'invente rien, qu'il a pour garant un historien ou un philosophe[4]. A l'occasion, et pour éviter de longs développements, il se contente de renvoyer aux ouvrages qui ont traité de la question : c'est ainsi qu'il signale en passant les théories d'Evhémère et de son école[5]. Mais, le plus souvent, il reprend la démonstration pour son compte, en résumant les ob-

1) Arnobe, I, 2.
2) IV, 30 et 31.
3) IV, 31.
4) V, 1.
5) IV, 29.

servations de ses devanciers. Malheureusement, il n'indique pas toujours avec précision toutes ses sources. Fréquemment, il s'en tient aux allusions ou aux termes généraux : les « annales »[1], les « histoires »[2], les « théologiens »[3], les « philosophes »[4], les « poètes »[5], les « Grecs »[6], ou « vos auteurs »[7]. Malgré tout, l'on peut distinguer ses principales sources.

Comme Minucius Felix, Arnobe n'emprunte presque rien aux livres saints. Il les mentionne à deux ou trois reprises, mais d'une façon bien vague et bien sèche : la « littérature juive », voilà pour l'Ancien Testament[8]; « nos écrits », voilà pour le Nouveau[9]; « nos écrivains », voilà pour les Evangélistes[10]. A la façon même dont il défend le style des Ecritures, on voit qu'elles l'avaient rebuté[11]. Deux fois seulement, il vise des versets bibliques, et cela pour nous apprendre qu'on ne doit pas rendre le mal pour le mal[12], ou que la sagesse de l'homme est sottise devant Dieu[13].

Il ne nomme aucun écrivain chrétien. Cependant, il dit au début de son troisième livre : « Depuis longtemps, à toutes ces accusations, à ces malédictions plutôt, pour dire vrai, il a été répondu assez complètement et soigneusement par des hommes éminents de notre parti, qui avaient mérité de connaître la vérité. Aucun point d'aucune question n'a été omis; la réfutation a été faite en mille façons et par des raisons très solides. Il n'est donc pas nécessaire de m'arrêter longtemps à cette partie de ma cause »[14]. Quels sont ces apologistes que vise ici Arnobe? Avant tout, croyons-nous, ses compatriotes : Tertullien et Minucius Felix, à qui il paraît avoir emprunté bien des arguments; puis, saint Cyprien, qui, dans son pamphlet *Ad Demetrianum*, avait esquissé une démonstration analogue sur le même plan. Peut-être Arnobe a-t-il connu aussi quelques apologistes grecs. En tout cas, il a dû avoir entre les mains le *Protreptikos* de Clément d'Alexandrie, dont il semble s'être souvenu fréquemment dans sa critique des philosophies et des religions helléniques[15]. Il n'a

1) I, 3 ; II, 71 ; VII, 9 et 38-39 ; VII, 44.
2) I, 3 ; V, 1 ; V, 14 et 18 ; V, 32 ; VII, 38 et 44 ; VII, 46 et 49.
3) III, 11 ; IV, 14-15 et 18 ; V, 8.
4) I, 18 et 31 ; II, 52 et 55-56 ; III, 30 et 35 ; IV, 18 ; VI, 2 ; VII, 28.
5) III, 11 ; IV, 16 ; IV, 32 et 35 ; V, 1.
6) III, 41. — Cf. III, 29.
7) IV, 21 et 26 ; VI, 2. — Cf. II, 75 ; IV, 9 ; IV, 25 et 27 ; V, 33 et 42 ; VII, 44.
8) III, 12.
9) IV, 36.
10) I, 56-57.
11) I, 58-59.
12) I, 6. — Cf. saint Mathieu, V, 49 ; — saint Paul, *Roman.*, XII, 17.
13) Arnobe, II, 6. — Cf. saint Paul, *I Corinth.*, III, 19.
14) Arnobe, III, 1.
15) IV, 14 (= Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, II, 28) ; — IV, 24 (= *Protrept.*, II, 36) ; — V, 18-20 (= *Protrept.*, II,

donc pas ignoré complètement la littérature chrétienne; mais il n'en avait qu'une notion fragmentaire et assez confuse; il n'y cherchait que des arguments contre le polythéisme.

Infiniment plus importantes sont les sources païennes: si nombreuses, que la difficulté est ici de s'orienter. Voici les principales autorités d'Arnobe, d'après les mentions explicites du texte ou la fréquence des emprunts constatés. Parmi les Grecs, Platon, dont plusieurs dialogues sont cités expressément, le *Ménon*, le *Phédon*, le *Phèdre*, le *Politique*, le *Théétète*, le *Timée*[1]; les Orphiques[2]; divers philosophes, nommés rarement, mais souvent mis à contribution, les stoïciens Chrysippe, Zénon et Panaetios, Epicure et les Epicuriens, les chefs de la Moyenne et de la Nouvelle Académie, Arcésilas et Carnéade[3]. Chez les Latins, Varron, « ce Romain éminent par la variété de ses connaissances, cet habile explorateur de l'antiquité »[4]; Cicéron, « l'homme le plus éloquent de la race romaine »[5]; Lucrèce, que l'apologiste cite une seule fois, mais dont il a reproduit bien des arguments, même des expressions[6]; Cornelius Labeo, qu'Arnobe a pillé sans le nommer[7]. Enfin, les *Libri Acherontici* et autres livres sacrés des Etrusques, cités sans doute d'après les analyses de Labeo[8].

Telles sont, à ce qu'il semble, les sources principales. Mais Arnobe appelle en témoignage bien d'autres écrivains : des philosophes, des érudits ou des historiens grecs, comme Apollodore[9], Aristote[10], Cratès[11], Ctésias[12], Epictète[13], Ephore[14], Héraclite[15], Plutarque[16], Polémon[17], Posidippe[18], Théodore de Cyrène[19]; des poètes, comme Homère[20], Hésiode[21], Pindare[22], Epicharme[23], Sophocle[24]; ou des Latins, comme Cincius[25], Clodius[26] et Cornifi-

12-19) ; — V, 25-26 (= *Protrept.*, II, 20-21) ; — V, 28 (= *Protrept.*, II, 34) ; — VI, 3 et 6 (= *Protrept.*, III, 44 sq.) ; etc. — Cf. Rœhricht, *De Clemente Alexandrino Arnobii in irridendo Gentilium cultu deorum auctore*, Hambourg, 1893.

1) Arnobe, I, 5 et 8 ; II, 7 et 13-14 ; II, 24 et 34; II, 36 et 52; IV, 16.

2) V, 19 ; V, 26 sqq.

3) II, 9; II, 30 ; etc.

4) V, 8. — Cf. III, 38-41; IV, 3 ; VI, 3 et 6 ; VI, 11 et 23 ; VII, 1.

5) III, 6. — Cf. III, 7 ; V, 38.

6) III, 10.

7) Cf. Kettner, *Cornelius Labeo, ein Beitrag zur Quellenkritik des Arnobius*, Naumburg, 1877.

8) Arnobe, II, 62. — Cf. III, 40.

9) IV, 25.

10) II, 9.

11) III, 37.

12) I, 52.

13) II, 78.

14) III, 37.

15) V, 29.

16) IV, 25.

17) *Ibid.*

18) VI, 13 et 22.

19) IV, 29.

20) IV, 25.

21) III, 37.

22) IV, 24.

23) IV, 25.

24) IV, 25 et 35.

25) III, 38-39.

26) V, 18.

cius[1], Ennius[2], Fabius[3] et Granius[4], Lucilius[5], Manilius[6] et Nigidius[7], Pison[8] et Sammonicus[9], Valerius Antias[10], etc. Arnobe aime à faire parade de son érudition ; il accumule les témoignages, surtout pour en montrer les contradictions. Par exemple, il met les païens aux prises sur le nombre des Muses[11], sur les Pénates et les Lares[12]. A vrai dire, toute cette science n'est pas toujours de première main : Arnobe paraît avoir emprunté, soit aux philosophes et aux érudits païens, soit aux apologistes antérieurs, beaucoup de faits, de citations et d'arguments. En outre, il montre peu de critique dans l'emploi de ces matériaux. Il tient plus au nombre qu'à la qualité des témoignages. Il traite l'érudition, comme l'apologie, en rhéteur.

Au reste, il ne plie pas sous cette masse énorme de faits. Il en porte gaiement le poids, et le secoue à temps pour retrouver son idée, pour discuter, démontrer ou railler. Malgré son lourd bagage, il chemine allègrement, sans perdre de vue le double objet de son traité : justification du christianisme, réquisitoire contre le polythéisme.

Dans son apologie proprement dite, il ramène tout à son idée fixe : les chrétiens ne peuvent être rendus responsables des malheurs publics. Tertullien et Cyprien avaient esquissé déjà la même démonstration, mais par des moyens différents : suivant Tertullien, les fidèles contribuaient par leurs prières au salut du monde, qu'ils protégeaient contre la colère du vrai Dieu[13], et ils n'avaient pu irriter les dieux des païens, pour la bonne raison que ces dieux n'existaient pas[14] ; suivant Cyprien, peu importait la prétendue rancune d'impuissantes idoles[15], tout dépendait du Dieu unique, que les chrétiens seuls adoraient comme il convient, et à qui ils ne pouvaient déplaire en l'adorant[16]. Arnobe se place à un autre point de vue : il entend démontrer que ni les païens ni même leurs dieux ne sauraient, en bonne logique, rien condamner ni rien critiquer dans les doctrines ou les pratiques du christianisme. Ce paradoxe éclate comme un refrain à tous les tournants de la démonstration.

Arnobe conteste d'abord l'exactitude du fait même qui sert de prétexte aux calomnies. Le christianisme n'a rien changé dans

1) III, 38-39.
2) IV, 29. — Cf. III, 16.
3) VI, 7.
4) III, 31 et 38-39 ; VI, 7.
5) II, 6 ; V, 18.
6) III, 38-39.
7) III, 32 et 40-41.
8) III, 38-39.
9) VI, 7.
10) V, 1.
11) III, 37.
12) III, 40-41.
13) Tertullien, *Apolog.*, 40.
14) Id., *Ad nation.*, II, 1 et suiv.
15) Cyprien, *Ad Demetrian.*, 14-16.
16) *Ibid.*, 5 et 20.

la nature ni dans l'existence des hommes [1]. Bien avant qu'il apparût, le monde a été dévasté par des fléaux de toute sorte, épidémies, cataclysmes ou guerres [2] ; et ces fléaux ont plutôt diminué depuis la révélation du Christ [3]. Tous ces maux dont s'affligent les païens doivent être rapportés à des causes naturelles, ou bien ce ne sont des maux que pour l'ignorance des hommes [4].

En tout cas, il est absurde d'imputer ces désastres aux chrétiens. Depuis trois siècles qu'il y a des chrétiens, on a vu comme auparavant le bien se mêler au mal ; et les malheurs sont locaux, tandis qu'on rencontre des fidèles partout [5]. Il n'est pas moins absurde de prêter aux dieux ces sentiments de colère [6] ; de les peindre assez injustes pour rendre tous les hommes, même leurs adorateurs, responsables des offenses commises par une fraction de l'humanité [7]. Ce sont les entrepreneurs de dévotion, haruspices et devins, qui inventent, colportent et exploitent ces niaises calomnies [8].

Et quelle raison auraient les dieux d'en vouloir aux chrétiens ? Ceux-ci adorent simplement le Créateur, révélé par le Christ ; ils n'ont donc pas introduit un culte nouveau [9]. De ce Créateur émane la divinité des dieux païens, s'ils existent [10]. Le Dieu suprême, auteur de toute chose, est éternel et infini [11] ; tous les hommes, même tous les êtres, lui rendent un hommage instinctif [12] ; les idolâtres l'ont entrevu, mais ils l'ont défiguré en le représentant sous les traits de Jupiter [13]. Le culte rendu au Christ se justifie aussi aisément. C'est à tort que l'on reproche aux chrétiens d'adorer un homme mort sur la croix : est-ce que beaucoup de dieux païens n'ont pas commencé par être de vrais hommes [14] ? A supposer que le Christ fût un homme, par ses bienfaits seuls il mériterait d'être adoré [15]. Quant à sa mort, elle n'est pas plus infamante que celle de tant de philosophes ou de dieux païens [16]. Mais la divinité du Christ est prouvée par ses miracles [17] ; et ses miracles sont attestés par les Écritures [18]. Pour se révéler au monde, il devait prendre un corps d'homme, puis en rejeter la dépouille : d'où son Incarnation et sa Passion [19].

1) Arnobe, I, 2.
2) I, 3-5.
3) I, 6.
4) I, 7-12.
5) I, 13-16.
6) I, 17-18.
7) I, 19-23.
8) I, 24.
9) I, 25-27.
10) I, 28.
11) I, 29-31.
12) I, 32-33.
13) I, 34-35.
14) I, 36-37.
15) I, 38-39.
16) I, 40-41.
17) I, 42-55.
18) I, 56-59.
19) I, 60-63.

Etrange aveuglement des païens, qui rendent un culte à tant de tyrans ou de scélérats, et qui de leur haine poursuivent le Christ[1].

Contre ce rôle du Christ et son enseignement, les beaux esprits multiplient les objections ou les railleries. On prétend que le Christ est un maître d'impiété : au contraire, il a ouvert à tous la voie du salut, en apportant la vraie religion[2]. On refuse de croire à ses paroles, sous prétexte qu'on n'est pas sûr de la réalisation de ses promesses : cependant ces promesses sont déjà réalisées en partie, et l'on n'est pas fondé à douter du reste[3]. On se moque de la crédulité des chrétiens : mais la prétendue sagesse des païens n'est qu'ignorance[4]. Les idolâtres eux-mêmes ne feraient rien, dans la vie ordinaire, s'ils n'avaient foi en l'avenir[5]; ils acceptent, les yeux fermés, les doctrines incertaines et contradictoires des philosophes[6]; au moins, le Christ, par ses miracles, a prouvé qu'on avait raison de croire en lui[7].

En fait, cette doctrine chrétienne dont on rit, elle est d'accord avec les leçons des plus grands philosophes : notamment, sur la conception de la divinité, sur la résurrection, sur les châtiments futurs, sur l'Enfer[8]. Les objections contre cette doctrine viennent surtout d'idées fausses sur l'origine et la nature de l'âme. Cette âme humaine n'est pas immortelle par elle-même[9]. Elle n'est point non plus, comme le prétendent les Epicuriens, une substance mortelle[10]. Elle est d'une nature intermédiaire[11] : réduite à ses seules forces, elle meurt; mais elle peut recevoir de Dieu l'immortalité[12]. En effet, elle tire son origine, non du Créateur, mais de quelque puissance secondaire[13]. De quelle puissance? On ne saurait le dire au juste; car ces questions dépassent l'intelligence de l'homme[14]. Mais, de cette ignorance, on ne peut rien conclure contre le christianisme[15]; le Christ lui-même a recommandé de laisser là tous ces problèmes insolubles, pour adorer Dieu, ce Dieu que nous ne pouvons comprendre, et qui pourtant s'impose à la conscience[16]?

Après cette digression sur l'âme, Arnobe réfute encore quelques objections des païens. On ne peut accuser Dieu d'injustice : ses bienfaits sont répartis également entre tous, puisque

1) I, 64-65.
2) II, 1-3.
3) II, 4-5.
4) II, 6-7.
5) II, 8.
6) II, 9-10.
7) II, 11-12.
8) II, 13-14.
9) II, 15-30.
10) II, 30.
11) II, 31-34.
12) II, 35-36.
13) II, 37-50.
14) II, 51-57.
15) II, 58-59.
16) II, 60-62.

tous sont appelés[1]. On ne doit pas reprocher au christianisme d'être une religion nouvelle : toutes les choses humaines, même les divinités païennes, n'ont-elles pas eu un commencement[2]? Est-ce d'après son âge qu'il faut juger de la valeur d'une religion[3]? On demande aussi pourquoi le Christ a été envoyé si tard sur la terre : c'est le secret de Dieu, et Dieu fait bien ce qu'il fait[4]. Mais pourquoi laisse-t-il persécuter ses fidèles? La persécution est pour eux une délivrance[5]. — D'ailleurs, à quoi bon toutes ces vaines questions? Il est possible que tout ne paraisse pas clair dans le christianisme ; mais le temps presse, la mort approche peut-être ; quand il s'agit du salut de son âme, on doit faire quelque chose, même sans la raison[6].

L'apologie proprement dite finit donc par un touchant aveu d'ignorance et un acte de foi. Las de réfuter tant d'objections, Arnobe déclare avec bonhomie que le christianisme se défend assez tout seul, et que d'ailleurs il a été fort bien défendu, sur tous les points, par les apologistes antérieurs[7]. Au fond, il préfère la vraie bataille au jeu des subtilités ; il délaisse ces discussions d'école ou d'église, pour provoquer en champ clos tous les dieux du paganisme.

Fort bien ! disaient souvent les païens tolérants. Adorez votre Christ, c'est votre affaire. Mais, puisque vous êtes si pieux, adorez aussi les autres dieux, au moins nos divinités nationales ! — Nous le faisons, réplique Arnobe. En adorant le Dieu Créateur, nous adorons tout ce qui mérite d'être adoré : si vos dieux existent, ils tirent leur origine du Créateur, et, par conséquent, ils sont honorés en lui[8]. Mais, vous, commencez par vous mettre d'accord. Jusqu'ici, vous n'avez pu prouver l'existence de vos dieux, ni vous entendre sur leur origine, leurs noms ou leur nombre ; ce que vous racontez d'eux tendrait plutôt à faire croire qu'ils n'existent pas[9]. Mis en verve, Arnobe raille alors les traditions sur le sexe des dieux[10], les formes humaines qu'on leur attribue[11], le rôle indigne qu'on leur fait jouer en les mêlant à tout le détail des affaires humaines[12]. Il relève des contradictions de toute sorte dans les légendes mythologiques[13]. S'il était tenté d'invoquer les idoles, comment se reconnaître au milieu d'une telle confusion[14]?

1) II, 63-65.
2) II, 66-70.
3) II, 71-73.
4) II, 74-75.
5) II, 76-78.
6) II, 78.
7) III, 1.
8) III, 1-3.
9) III, 4-5.
10) III, 6-11.
11) III, 12-19.
12) III, 20-28.
13) III, 29-42.
14) III, 43-44.

Et puis, beaucoup de ces dieux sont vraiment bien ridicules, ou sans consistance. Peut-on prendre au sérieux toutes ces allégories divinisées[1]? Ces dieux du côté droit, ou du côté gauche[2]? Ces dieux de circonstance, qui président seulement à un acte de la vie[3]? Ou encore, ces divinités homonymes, qui n'ont même pas un nom à elles[4]? Tout cela n'est que sottise, ou fantaisie des théologiens[5]. Ces inventions sont autant d'affronts à la divinité[6]. Ou c'est faux, et alors les dieux eux-mêmes doivent punir les païens de leurs calomnies; ou c'est vrai, et alors ces dieux sont convaincus d'avoir été des hommes, misérables et scélérats[7]. Qu'ils aient été des hommes, ce n'est pas douteux; mais ceux qui les ont élevés au rang de dieux, les outragent plus que personne[8]. — Inventions de poètes, dit-on souvent. — Les poètes n'ont fait que s'inspirer des croyances de leur temps. S'ils ont défiguré les dieux, on aurait dû réprimer ce sacrilège[9]. Au contraire, ces histoires infâmes sont représentées solennellement dans les théâtres. Si les dieux sont irrités, c'est évidemment contre les païens; s'ils sont indifférents, c'est donc à tort qu'on les dit irrités contre les chrétiens[10].

Ces légendes impies sont encore plus absurdes. Pour le démontrer, Arnobe analyse, avec une rigueur impitoyable, quelques-unes des traditions les plus populaires en Grèce ou à Rome : l'histoire de Numa Pompilius[11], celles d'Agdestis et d'Attis[12], celles de la *Bona Dea* et du roi Servius[13]. Puis il tourne en ridicule les Bacchanales, les mystères des Corybantes et les Fêtes Phrygiennes[14], les adultères et les incestes de Jupiter[15], les Thesmophories et les Eleusinies[16], les *Alimuntia*[17]. Peut-on exiger des chrétiens qu'ils célèbrent de tels mystères? Est-on athée ou sacrilège, pour douter de l'existence de tels dieux? Et, si ces dieux existent, n'est-ce pas les offenser, que d'inventer ou de révéler tant de turpitudes[18]?

Mais, dit-on, ce sont là seulement des allégories. — Arnobe s'acharne contre cet argument, cher aux païens instruits. Les prétendues interprétations allégoriques se ramènent, en réalité,

1) IV, 1-4.
2) IV, 5.
3) IV, 6-12.
4) IV, 13-17.
5) IV, 18-19.
6) IV, 20-26.
7) IV, 27-28.
8) IV, 29-31.
9) IV, 32-34.
10) IV, 35-37.
11) V, 1-4.
12) V, 5-17.
13) V, 18.
14) V, 19-20.
15) V, 20-23.
16) V, 24-27.
17) V, 28.
18) V, 29-31.

à des sophismes[1]. Elles sont arbitraires et contradictoires[2]. Elles ne pourraient être acceptées que si elles s'étendaient à tous les détails de la légende; or c'est impossible, car on retrouve dans une foule de cérémonies le souvenir de nombreux faits réels dont parle la légende[3]. Quand même ces interprétations seraient fondées, ce serait encore faire injure aux dieux, que de cacher la vérité sous des récits immoraux[4]. Mais la plupart des traditions mythologiques se refusent à toute explication de ce genre[5].

On reproche aux chrétiens de ne pas rendre un culte aux idoles. — Ce n'est pas mépris pour les dieux; mais ce culte est une vaine comédie, dont se moquent ou s'indignent les dieux eux-mêmes[6]. Les chrétiens ont une conception plus haute de la divinité; et, après tout, ils traitent les idoles comme le Créateur, à qui ils ne consacrent ni temples, ni statues, ni victimes[7]. N'est-ce pas un affront que d'enfermer un dieu entre quatre murs? Les temples, malgré le luxe qu'on y déploie, ne peuvent être pour la grandeur divine que des cabanes ridicules, comparables aux trous des chats, des fourmis, des lézards, ou des rats[8]. Un dieu digne de ce nom n'a pas besoin qu'on lui élève une maison; il est présent partout, entend partout ceux qui l'invoquent, connaît leurs pensées les plus secrètes[9]. D'ailleurs, beaucoup de temples ne sont que des tombeaux[10].

Et les statues? Est-ce par dérision qu'on représente ainsi les dieux? S'ils sont au ciel, mieux vaut s'adresser à eux qu'à leurs images[11]. Il est absurde de leur prêter une forme humaine et des attributs matériels, comme la faux de Saturne, le pétase de Mercure, le marteau de Vulcain, ou l'arc d'Apollon[12]. On voit des déesses qui ressemblent à des courtisanes[13]. Les statues ne sont que pierre, métal, ivoire, bois, ou matière vile[14]. Et c'est cela qu'on adore! On a beau répondre que l'hommage s'adresse, non à l'image, mais au dieu; en réalité, les dévots n'admettent pas cette distinction[15]. Et pourquoi monte-t-on la garde autour des statues? C'est donc que les dieux ne veillent pas sur elles, ou ne savent pas les défendre[16]. Poussés à bout, les habiles déclarent ingénument que la piété des foules ne peut se passer des idoles.

1) V, 32-33.
2) V, 34.
3) V, 35-39.
4) V, 40-43.
5) V, 44-45.
6) VI, 1.
7) VI, 2-3.
8) VI, 3.
9) VI, 4-5.
10) VI, 6-7.
11) VI, 8-10.
12) VI, 11-12.
13) VI, 13.
14) VI, 14-16.
15) VI, 17-19.
16) VI, 20-23.

Ainsi, c'est pour des raisons politiques ou morales que l'on conserve ces signes extérieurs du culte; mais ces raisons ne valent pas mieux. Le mal n'a guère disparu, depuis que l'on construit des temples ou que l'on fabrique des statues; on le voit plutôt augmenter[1]. Les attributs des dieux ne sont guère propres à inspirer la terreur; il est naïf de compter sur de tels épouvantails pour contenir le peuple[2].

Les sacrifices et les cérémonies n'ont pas plus de raison d'être. Les dieux n'ont pas besoin de manger[3]; ce n'est pas en leur immolant des victimes qu'on peut les apaiser[4], ou mériter leur faveur[5], ou les honorer[6]. Rien de bizarre comme le rituel des sacrifices : choix des victimes[7] ou des autres offrandes[8], rôle de l'encens et du vin[9], des couronnes, de la musique et des tambours[10]. On croit aussi plaire aux dieux, quand on célèbre en leur honneur des jeux grossiers ou des spectacles immoraux, quand on joue une tragédie ou une comédie, une Atellane ou une pantomime : on suppose apparemment que les dieux aiment à rire ou à s'attendrir, après avoir bien dîné[11].

Ainsi, Arnobe a fait le tour du paganisme; il n'y a trouvé que croyances et pratiques ridicules. Il n'a plus qu'à conclure : dans un large parallèle, il oppose la pureté du christianisme aux cultes absurdes et immoraux des païens. Evidemment, la vraie piété est du côté de ceux pour qui « la foi fait la religion »[12].

Sur son chemin, l'apologiste a souvent rencontré les philosophes. Il s'est expliqué sur leur compte avec la franchise d'un chrétien convaincu, mais aussi avec les ménagements d'un confrère récemment converti. Sans aucun doute, il leur devait beaucoup; il leur a emprunté bien des arguments contre le polythéisme vulgaire, et il leur sait gré d'avoir été, sur divers points, les précurseurs du christianisme. Mais, en même temps, il leur en veut de s'être arrêtés au milieu de la route, et de contribuer à retarder les conversions.

Il loue les philosophes en tant que lettrés, et reconnaît même que la plupart étaient d'honnêtes gens[13]. Il admire surtout Platon, le « divin » Platon, qui a parlé « dignement de Dieu, et autrement que la multitude »[14]; il l'appelle « le grand Platon, pieuse-

1) VI, 24.
2) VI, 25-26.
3) VII, 1-3.
4) VII, 4-9.
5) VII, 10-12.
6) VII, 13-16.
7) VII, 17-23.
8) VII, 24-25.
9) VII, 26-31.
10) VII, 32.
11) VII, 33-34.
12) VII, 35-37.
13) II, 11.
14) II, 36.

ment et saintement sage »[1]. Il défend même Cicéron contre la sottise de certains dévots païens, que scandalisait la hardiesse de ses traités sur les dieux, et qui en demandaient la destruction[2]. Il invoque sans cesse le témoignage des philosophes, surtout des Epicuriens et des Stoïciens, contre les croyances populaires; il se rallie fréquemment à leurs opinions[3]. Il montre qu'ils ont entrevu déjà les principales doctrines du christianisme[4]. Il trouve donc souvent en eux des alliés. Mais il se retourne contre ces alliés, dès qu'il les juge compromettants. Il leur reproche leurs contradictions[5], surtout leur orgueil, la confiance qu'ils ont en leurs propres forces[6]; il les humilie devant le Christ[7]. Comme Tertullien, il ne leur pardonne point de tout ramener à la raison, de ne pas réserver la part de l'ignorance humaine et de la foi.

Pour les philosophes comme pour les dévots païens, Arnobe était un ennemi assez dangereux; et cependant, pour l'Eglise, c'était un champion médiocre. Qu'on retranche les quelques pages où il parle du Christ, et l'on pourra croire qu'il défendait le judaïsme, ou la religion de Mithra, ou le manichéisme, ou même le néo-platonisme. C'est là le point faible, très faible, de son apologétique. On peut dire sans exagération qu'il a laissé de côté tout l'essentiel. Appels à la tolérance, revendication de la liberté de conscience et du droit naturel, griefs juridiques des hommes d'État, participation aux cérémonies officielles et au culte impérial, analogies de la religion proscrite avec des religions autorisées, justification des dogmes, organisation légale des communautés, vie et loyalisme des fidèles, supériorité de la morale chrétienne : tel avait été jusque-là, dans les Eglises grecques ou en Afrique, le terrain solide de l'Apologétique. Or, sur tout cela, l'on ne trouve à peu près rien chez Arnobe.

Sans doute, il se proposait uniquement de combattre le préjugé populaire. Mais il n'a pas su voir, comme d'autres l'ont vu avant ou après lui, que cette question impliquait nécessairement une défense complète de la religion incriminée. Il ramène l'apologie à deux points. En premier lieu, le christianisme ne saurait être coupable : c'est simplement une philosophie plus pure que les autres, aux doctrines arrêtées, et définitive; par là, elle s'impose à la foi, d'autant mieux que la raison, réduite à ses seules forces, ne peut échapper aux contradictions et à l'erreur. En

1) II, 52. — Cf. I, 8 ; II, 14 et 24.
2) III, 7.
3) I, 8 ; II. 52; etc.
4) II, 13-14.
5) II, 9-10.
6) II, 50.
7) II, 11.

second lieu, les vrais impies sont les païens, qui offensent le Créateur en refusant de l'adorer, et leurs propres dieux en les adorant mal. Sur ces deux points, Arnobe ne fait guère que répéter ce qu'avaient dit Tertullien, Cyprien, ou Clément d'Alexandrie. Mais sa démonstration est plus systématique, plus complète; et il y apporte une immense érudition, une verve extraordinaire, un tour d'esprit très personnel. Par là, il donne une valeur nouvelle à la thèse qu'il soutient. Son argumentation n'aurait point porté peut-être contre la religion harmonieuse et jeune d'un Pindare ou d'un Sophocle ; elle portait contre le polythéisme vieilli et incohérent de ses contemporains, qu'un impérieux besoin de croire égarait en tout sens et poussait aux folles superstitions. C'est ce besoin de croire et cette anarchie du polythéisme, qui amenèrent au christianisme les lettrés et les foules.

Dans le domaine trop restreint où il s'enferme, Arnobe se montre habile polémiste. Sa première habileté est d'être loyal dans la discussion, de rendre justice à ses adversaires, quand ils le méritent. Il a des prétentions à l'impartialité[1]. Impartial, il l'est en effet, mais naturellement dans la mesure où le sera un apologiste. Il admire les philosophes, tout en les combattant ; il pense qu'on peut être honnête homme et païen[2].

Son arme favorite est l'érudition. Il en est si bien maître, qu'à l'occasion il raille ses adversaires de leur ignorance mythologique, et leur fait la leçon[3]. Il défend même contre eux l'autorité de leurs théologiens[4]. Mais c'est pour mettre les païens aux prises, philosophes contre philosophes, lettrés contre ignorants : par exemple, il invoque le « chœur des doctes », et leur théorie du destin, pour démontrer la folie de ceux qui croient se rendre les dieux favorables par des sacrifices[5]. Pendant la bataille, il compte les coups, et somme les païens de se mettre d'accord avant de réclamer un culte pour leurs dieux[6].

Il se lasse vite du rôle de spectateur. Alors il intervient, et distribue les coups avec impartialité. Suivant la circonstance, il varie ses procédés d'attaque ou ses ruses de guerre. Tantôt il invoque le sens commun, pour nier l'existence des divinités abstraites qui présidaient aux actes de la vie[7]. Tantôt il construit des raisonnements ingénieux, avec des arguments en forme, syllogismes ou dilemmes[8]. Il s'interrompt pour accuser les païens d'entêtement ou d'hypocrisie ; il prétend qu'au fond, sur l'absur-

1) I, 2.
2) II, 11.
3) IV, 13-14.
4) III, 7; IV, 18.
5) VII, 10.
6) III, 44.
7) IV, 9.
8) IV, 27 et 37.

dité de leurs cultes, ils sont de l'avis des fidèles[1]. Parfois, il joue une petite comédie ; il déclare que, par pudeur, il hésite à raconter une anecdote scabreuse ou une légende immorale ; puis il la raconte en détail[2]. Il aime les démonstrations par l'absurde et les comparaisons burlesques : les hommes font les dieux à leur image ; c'est comme si les bêtes se mettaient à adorer les hommes, les représentaient avec des têtes d'animaux, et leur offraient de la paille ou du foin[3]. Comme tous les rhéteurs, Arnobe use et abuse de l'énumération ; mais il en tire bien des effets comiques ; il excelle à saisir le petit côté des choses, et à en traduire le ridicule ; par exemple, dans ses satires sur les sacrifices[4]. Un autre procédé, qui lui est familier, lui permet de passer en revue, sans monotonie, sur une même question, les divers arguments des païens ; il prend un premier argument, et en montre l'absurdité ; la démonstration faite, il entreprend de prouver que, les païens eussent-ils raison sur ce point, ils auraient encore tort pour d'autres motifs[5]. Comme Lucrèce ou Tertullien, il est presque indifférent sur les moyens, pourvu qu'il arrive à la conclusion visée.

Ces polémiques n'ont rien d'abstrait. Arnobe multiplie les faits, les exemples, les descriptions, les plaisanteries. Il prend gaiement les choses graves. Aux discussions, il mêle sa personne. S'il raconte les aventures de Jupiter, il s'écrie qu'il voudrait voir Jupiter en taureau[6]. Il provoque ses adversaires : il met les magiciens au défi d'accomplir des miracles comparables à ceux du Christ[7]. Ou encore, il se déclare prêt à adorer les dieux païens, pourvu qu'on les lui définisse clairement, qu'on l'aide à se reconnaître dans le dédale des croyances et des pratiques[8]. Sous ces ironies, il présente un argument très sérieux et très personnel, puisque lui-même avait été poussé vers le christianisme par l'incertitude des philosophies et des religions.

Tout en se jouant du polythéisme et de la sagesse humaine, il prépare habilement sa conclusion. Il raille la présomption des païens et leur science d'école[9]. Il peint en traits énergiques la misère de l'homme, et son ignorance, et l'impuissance de la raison[10]. Pour sortir de cette détresse, il montre la nécessité d'un

1) VI, 11 ; VII, 30.
2) V, 28.
3) III, 16 ; VII, 17.
4) VII, 1-32.
5) I, 8 ; II, 29-30 ; III, 20-24 ; V, 32-45 ; etc.
6) V, 23.
7) I, 52.
8) III, 6 et 43 ; IV, 17.
9) II, 6.
10) I, 12 ; II, 17 et 25 ; II, 46 ; II, 71 et 74 ; VII, 11 et 34.

acte de foi[1]. Il s'apitoie sur le sort des idolâtres, et tâche de les gagner au moins par la crainte[2]. L'apologiste, en fin de compte, s'est dérobé ; mais le polémiste lui avait bien préparé la voie.

Ce n'est pas que tout soit à louer dans la méthode d'Arnobe, pas plus que dans son style. Il a parfois des raisonnements peu concluants : aux païens qui contestaient l'autorité du Nouveau Testament, il répond en contestant celle de leurs théologiens[3]. Il n'évite pas toujours le paradoxe : après une argumentation ingénieuse où il opposait les unes aux autres les traditions populaires et les doctrines philosophiques, il arrive à cette conclusion singulière, que les idolâtres ne laissent pas dans le monde de place pour leurs dieux, et qu'ils les offensent en niant ainsi leur existence[4]. Enfin, il use quelquefois d'arguments bien dangereux : en rejetant tout culte extérieur, il condamne du même coup les pratiques du culte chrétien, déjà très développé[5]. Pour ne citer qu'un détail, n'est-il pas plaisant aujourd'hui d'entendre un apologiste flétrir, comme un sacrilège, l'usage de l'encens dans les temples[6] ?

L'ouvrage n'en est pas moins l'un des plus vigoureux réquisitoires qu'on ait écrits contre le polythéisme. Arnobe était pour les païens un adversaire d'autant plus redoutable, qu'il était plus savant. Nous avons vu que sa curiosité de rhéteur-philosophe avait été attirée surtout vers les choses de la religion. Au temps de ses polémiques contre les chrétiens de Sicca, il avait enrichi de plus en plus l'arsenal de ses connaissances[7]. Il avait recueilli toutes les explications ingénieuses par lesquelles les philosophes et les hommes d'État tâchaient de défendre les vieilles traditions ou de justifier les cérémonies du culte. Il se rappelait leurs arguments favoris, et trouvait le point faible de leurs raisonnements. Tout cela se retourna contre les païens, du jour où Arnobe passa brusquement au camp opposé. Sans se préoccuper de connaître à fond sa nouvelle religion, il attaqua aussitôt ses anciens alliés ; il y mit d'autant plus d'emportement qu'il leur en voulait de lui avoir si longtemps voilé la vérité, et qu'il se sentait sûr désormais de combattre pour la bonne cause. Enrôlé dans la grande armée des chrétiens, il fit la guerre à sa façon, en éclaireur, bon pour les escarmouches et les combats d'avant-garde.

1) II, 4 et 78.
2) II, 5.
3) I, 57.
4) III, 35-36.
5) VI, 3 sqq. ; VII, 1 sqq.
6) VII, 26-28.
7) Arnobe paraît même avoir étudié le droit. Cf. Ferrini, *Die jurist. Kenntnisse des Arnobius*, dans la *Zeitschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgesch.*, t. XV, Roman. Abth., 1894, p. 343.

Inutile d'insister sur l'intérêt historique et littéraire du traité. C'est une mine de renseignements précieux sur les religions et les philosophies antiques, même sur les mœurs de la société gréco-romaine. Mais l'ouvrage vaut par lui-même : moins comme apologie du christianisme que comme satire du paganisme. Il vaut aussi comme témoin de l'état d'esprit d'un rhéteur-néophyte, chrétien d'intention, apologiste trop pressé, qui, dans l'ardeur de ses polémiques, s'est peint lui-même sans y songer.

III

La doctrine d'Arnobe. — Il ignore presque tout du christianisme. — Sa théologie : le Dieu suprême, les dieux secondaires, les démons. — Sa psychologie : l'âme et la vie future. — Philosophie morale d'Arnobe. — Son pessimisme. — Sentiment des misères de l'humanité. — Impuissance de la raison. — Besoin de croire à tout prix. — L'argument du pari. — Arnobe et Pascal. — Mélange d'idées païennes et de sentiments chrétiens. — Où est la véritable originalité d'Arnobe.

Dans le livre d'Arnobe, il y a autre chose qu'une satire et un essai d'apologie. On y trouve aussi une doctrine; ou, si le mot paraît trop ambitieux, des vues personnelles sur Dieu et le monde, sur l'âme et la destinée humaine. Des théories souvent bizarres et incohérentes, mais vraiment originales ; surtout des pensées, des mélancolies, que l'on croirait toutes modernes, et qui ont inspiré au rhéteur africain d'admirables pages, toutes vibrantes, dignes d'un Pascal. Ce serait trahir Arnobe que de ne point mettre en lumière cet aspect du livre.

Un premier trait original, c'est que la doctrine de cet apologiste n'a presque rien de chrétien. Nous avons vu qu'Arnobe ignore à peu près complètement les Ecritures; il les mentionne à peine, et en termes vagues[1]; il se réfère seulement deux fois à des versets bibliques[2], déjà cités très souvent par ses prédécesseurs. A la façon dont il raconte les miracles du Christ[3], il paraît les connaître surtout par la tradition populaire, et l'on peut se demander s'il avait lu même les Evangiles. Il ne s'inquiète pas des dogmes, et ne voit dans le christianisme qu'une philosophie supérieure; il le ramène à l'adoration du Dieu suprême, révélé par le Christ : « Nous ne sommes pas autre chose, nous chrétiens, dit-il, grâce aux leçons du Christ, que les adorateurs du roi et prince souverain; si vous y regardez, vous ne trouverez

1) Arnobe, I, 56-59 ; III, 12 ; IV, 36.
2) I, 6 ; II, 6.
3) I, 45 et suiv.

pas autre chose dans notre religion[1]. » Il parle de l'Incarnation du Christ, de ses miracles et de sa Passion[2]; mais il ne voit pas en lui le Sauveur, le Rédempteur des hommes; il réduit son rôle à la révélation du vrai Dieu[3]; il le compare aux devins et à la Sibylle[4].

On ne s'étonnera pas que, sur beaucoup de points, ce singulier chrétien ne soit pas d'accord avec la doctrine des Eglises de son temps. On vient de voir comment il interprète la mission du Christ. Il n'est guère plus orthodoxe dans l'idée qu'il se fait de Dieu. Il paraît lui adjoindre des dieux secondaires[5]. Il nie nettement la Providence[6], et considère comme un sacrilège l'opinion qui fait de Dieu le créateur de l'homme[7]. Il n'est pas moins aventureux dans sa psychologie, puisqu'il rejette l'immortalité de l'âme[8]; ni dans sa cosmogonie, puisqu'il fait dater le monde d'au moins dix mille ans[9]. Il ne paraît pas mieux renseigné sur la vie religieuse des communautés : il ne dit rien des sacrements, condamne les cérémonies de tout genre, et ramène toute la piété à la foi, au culte intérieur de l'âme[10]. C'est à se demander s'il s'était jamais entretenu sérieusement avec un fidèle. Cette ignorance si complète des réalités du christianisme est inexplicable chez un néophyte, chez un apologiste, chez un homme d'ailleurs si instruit, si curieux des religions et des théologies profanes, et dans un pays comme l'Afrique, où depuis un siècle, depuis le temps de Tertullien, il existait des Eglises complètement organisées, ayant leurs dogmes, leur hiérarchie, leur liturgie. On n'est pas surpris que la communauté de Sicca ait mis peu d'empressement à accueillir cet étrange prosélyte; et l'on est moins surpris encore que plus tard l'Eglise catholique ait rejeté son traité parmi les apocryphes[11].

Comme il ignorait à peu près tout du vrai christianisme, Arnobe s'est fait sa religion à lui : bizarre amalgame de réminiscences philosophiques, de conceptions personnelles, et d'intentions chrétiennes. Il a une théologie et une psychologie extraordinaires; il a des vues profondes de moraliste, et il conduit l'homme à la foi par des chemins originaux.

Son Dieu, tel qu'il le définit, n'est que le Dieu des philosophes[12];

1) I, 27.
2) I, 42-63.
3) II, 73.
4) I, 62.
5) I, 26 et 28 ; II, 3 et 35-36 ; etc.
6) II, 46.
7) II, 37-50.
8) II, 15-18.
9) I, 5 et 57.
10) VI, 3 ; VII, 37.
11) Pseudo-Gélase, *De libris recipiendis et non recipiendis* (dans la *Patrol. lat.* de Migne, t. LIX, p. 163).
12) Arnobe, I, 29-33 ; III, 17-19 ; VI, 4-5.

mais, comme les Epicuriens, Arnobe l'isole dans sa grandeur inutile, en lui refusant le rôle de Providence et toute intervention dans la création de l'homme[1]. Comment expliquer alors que ce Dieu, si indifférent aux choses humaines, ait envoyé le Christ sur la terre pour révéler la vraie religion[2]? Notre apologiste ne s'inquiète point de la contradiction. Ce qui surprend bien plus encore, c'est que ce prétendu Dieu des chrétiens n'est pas un Dieu unique. Il est simplement le Dieu suprême (*Deus summus*)[3], le premier Dieu (*Deus primus* ou *princeps*)[4], l'*Imperator*[5].

Sans l'affirmer nettement, Arnobe ne nie pas l'existence des dieux païens. Bien d'autres apologistes ont admis également que ces dieux existaient; mais ils les identifiaient toujours avec les démons. Arnobe ignore, oublie ou dédaigne ce lieu commun de l'apologétique; il ne parle guère des démons qu'à propos des exorcismes ou des opérations magiques[6]; il suppose seulement que ces esprits malfaisants peuvent quelquefois se glisser dans les idoles[7]. Quant aux dieux païens, il les considère comme de véritables dieux, mais des dieux inférieurs (*dii minores*)[8], créés par le Dieu suprême[9], qui les a façonnés à son image, immatériels et immortels[10]. Ainsi, les dieux païens sont les subordonnés du Dieu des chrétiens, qui est leur « père » et leur « maître », leur « roi », leur « empereur »[11]. Voilà des subordonnés bien indociles. Mais il est superflu de discuter ces théories bizarres, où la foi du chrétien se perd dans un rêve de néo-platonicien.

La psychologie d'Arnobe est encore plus déconcertante. Alors que l'immortalité de l'âme et la création de l'homme par Dieu étaient considérées depuis longtemps comme des dogmes essentiels du christianisme, notre apologiste s'évertue à démontrer que ces croyances sont absurdes, injurieuses pour Dieu, et même immorales. Il a consacré la plus grande partie de son second livre à la réfutation de ces doctrines et à l'exposé de ses propres conceptions[12].

Le point de départ de son système est ce terrible problème qui a troublé tant de penseurs : l'existence et l'origine du mal

1) II, 37-50.
2) I, 27 ; II, 1 et 74.
3) I, 26 ; VII, 35.
4) I, 25 ; II, 2 et 6 ; II, 29 et 52 ; II, 60 et 65.
5) II, 3.
6) I, 43 et 45 ; I, 50 et 56 ; II, 35.
7) IV, 12.
8) II, 3.
9) III, 2-3 ; IV, 19 ; VI, 3 ; VII, 35-36.
10) II, 35-36 ; II, 62 ; III, 12 ; VII, 2 et 36.
11) I, 26 et 28 ; II, 3 ; VI, 3.
12) II, 14-62. — Sur la psychologie d'Arnobe, cf. Francke, *Die Psychologie und Erkenntnisslehre des Arnobius*, Leipzig, 1878 ; Grillenberger, *Die Unsterblichkeitslehre des Arnobius*, dans les *Iahrbb. für philos. und spekul. Theol.*, IV, 1890, p. 1-14 ; Rœhricht, *Die Seelenlehre des Arnobius*, Hamburg, 1893.

dans le monde [1]. Dieu n'a pu créer le mal. Pourquoi le tolère-t-il? On ne sait; mais Dieu ne fait que le bien [2]. Or l'âme humaine est imparfaite ; elle est vouée au mal et à la souffrance. Comme Dieu ne peut être l'auteur du mal, il n'a pu créer un être imparfait, aux instincts mauvais ; il n'est donc pas le créateur de l'âme [3]. — Alors, direz-vous, d'où vient l'âme? — A cette question, Arnobe n'ose répondre nettement ; il confesse son ignorance ; il n'en sait pas plus là-dessus que les autres hommes ou même les dieux païens [4]. Cependant il suppose que l'âme a pu être créée par quelque divinité inférieure [5].

Dieu seul peut conférer l'immortalité ; c'est ainsi qu'il l'a accordée aux dieux païens [6]. Or, il n'a pas créé l'âme humaine, trop imparfaite, trop indigne de lui. Donc, cette âme ne peut être immortelle [7]. A ce propos, Arnobe combat énergiquement les philosophes qui ont prétendu le contraire : surtout Platon [8], et certains « hommes nouveaux, emportés par une opinion exagérée d'eux-mêmes », qui avaient repris la même thèse, c'est-à-dire, évidemment, les Néo-Platoniciens [9]. Il entreprend même de démontrer que la doctrine de l'immortalité de l'âme est profondément immorale : c'est une prime au vice et au crime, car aucun châtiment ne saurait atteindre un être immortel [10].

Alors, l'âme est mortelle ? — Pas davantage, répond Arnobe ; et c'est là une autre erreur, familière aux Epicuriens [11]. Ou plutôt, l'âme peut mourir ; mais elle ne meurt pas nécessairement. Elle est d'une nature intermédiaire (*media qualitas*) : mortelle de nature, elle devient immortelle, si elle l'a mérité [12]. Chose curieuse Arnobe affirme que cette étrange doctrine a été révélée par le Christ lui-même [13]. Il aura trouvé cette interprétation dans quelque évangile apocryphe.

Voici donc comment l'on doit se représenter la vie future. Les méchants et tous les idolâtres sont précipités dans l'Enfer, où les attendent d'effroyables supplices et d'infatigables bourreaux. Ils y brûlent si longtemps, qu'ils finissent par se consumer tout à fait ; alors arrive pour eux la vraie mort, la fin de tout [14]. Au contraire, les élus reçoivent de Dieu l'immortalité [15]. Mais on ne nous dit point où s'écoulera leur vie future.

1) Arnobe, I, 7-8 ; II, 54.
2) II, 55.
3) II, 14 ; 36-37.
4) II, 47 ; II, 51-53 et 58-59.
5) II, 36-50.
6) II, 36 et 62.
7) II, 15-18 ; 29-30.
8) II, 14 et 19-28.
9) II, 15.
10) II, 29-30.
11) II, 30.
12) II, 14 et 31-36.
13) II, 14 et 36.
14) II, 14 ; 61-62 ; 65.
15) II, 14 ; 35-36 ; 62.

Telle est, en quelques mots, la psychologie d'Arnobe. Elle est inspirée principalement des rêveries de Platon et des Néo-Platoniciens, que l'auteur met à contribution tout en les combattant. Mais, à ces souvenirs philosophiques, se mêlent d'autres éléments, empruntés à des systèmes plus ou moins franchement dualistes, comme les hérésies gnostiques ou le manichéisme. L'apologiste africain jouait de malheur : le peu qu'il savait du christianisme, il le tenait surtout, semble-t-il, d'ouvrages apocryphes ou hérétiques.

Jusqu'ici, dans la théologie ou la psychologie d'Arnobe, nous n'avons guère rencontré que bizarreries et paradoxes. La philosophie morale est, au contraire, profondément humaine : elle est faite de pessimisme et de compassion, de désespoir et de foi. C'est la partie vraiment originale de sa doctrine.

On peut s'étonner, à première vue, de découvrir un pessimiste dans ce rhéteur érudit, plein de bonhomie et de verve railleuse. Mais la bonhomie n'est parfois que la forme polie du mépris ; la raillerie, quand elle s'applique à tout, n'est pas la marque d'un esprit optimiste ; et la science a pour résultat principal de mesurer l'ignorance humaine. Ce fut précisément le cas d'Arnobe. Son pessimisme est assurément très sincère, car il est à la base de toute sa philosophie : de sa théologie, puisque son Dieu ne daigne pas s'occuper des affaires humaines ; de sa psychologie, puisque l'âme est jugée trop imparfaite pour être immortelle et d'origine céleste. Dans l'œuvre d'Arnobe, le pessimisme est donc partout ; mais, naturellement, il se donne plus libre carrière, quand l'apologiste nous parle, non plus de l'homme abstrait, mais de l'homme réel, du monde et de la société de son temps.

Arnobe voit le mal de tous côtés sur la terre, et, plus que jamais, triomphant : « Maintenant, dit-il, le mal a tout envahi ; le nom même de l'innocence a presque disparu ; à chaque moment, à chaque instant, de nouveaux essaims de maux naissent de la scélératesse des coupables [1]. » Misères physiques et misères morales, tel est le lot et l'histoire de l'humanité.

L'homme n'est qu'un animal, et l'un des moins distingués parmi les animaux, l'un des plus laids ; il est inférieur à l'éléphant, à la panthère, au tigre, au taureau, au cheval. « Qu'y a-t-il donc de beau dans l'homme ? Qu'a-t-il, je vous prie, d'admirable ou de gracieux, si ce n'est cette ressemblance avec le singe que lui a donnée son mystérieux auteur ? [2] » Ce pauvre être humain, si peu favorisé, fait son entrée dans le monde par des moyens

1) VI, 24. 2) III, 16.

ridicules. Le nouveau-né ne sait que « pousser sans trêve les plus ineptes vagissements, téter, sucer des mamelles, se souiller et se mouiller lui-même ; il ne se tait que bercé par une nourrice tremblante et en entendant les sonnettes d'un hochet[1]. » Et le malheureux ne grandira que pour souffrir : seul de tous les êtres, il est condamné au travail pour se nourrir, se loger et se vêtir[2].

Réduit à ses seules forces, il resterait une simple brute ; « il ne serait supérieur à aucune bête ; il serait plus obtus que le bois, que la pierre[3] ». Supposez, dit Arnobe, un enfant élevé seul, dans un lieu désert. Prenez un nouveau-né, le mieux doué, un fils de Platon ou de Pythagore. Enfermez-le dans un trou de la terre, entouré de murs et couvert d'un toit. Rien ne pénètre dans cette enceinte, ni animal, ni son, ni bruit quelconque ; ni feu, ni rayon du soleil, rien qu'une lumière blafarde. Une nourrice, toute nue, se présentera régulièrement à l'enfant pour lui donner le sein, mais sans dire un mot, plus tard, elle lui apportera un mets toujours le même, pain, glands ou baies, et de l'eau pure dans le creux de la main. Eh bien ! quand cet être aura atteint l'âge qu'on voudra, quarante ans par exemple, qu'on l'interroge sur lui-même, sur son pays, sur sa vie : assurément, l'on se trouvera en présence d'une vraie brute. Un homme ainsi élevé ne comprendra rien, ne saura rien, ni du ciel, ni de la nature, ni de l'industrie ou de l'art. Il n'émettra que des sons inarticulés. On aura beau lui poser la question la plus simple : il n'y répondra pas plus qu'une souche ou un roc, il ne soupçonnera pas seulement qu'on lui parle[4].

Sans doute, l'homme se développe un peu par l'éducation. Mais l'âne ou le bœuf, le chameau ou le perroquet en font autant. Notre éducation n'est qu'une façon de dressage[5]. Elle nous apprend un métier ; mais elle ne nous affranchit ni des maladies, ni des passions ou des vices. Malgré tous ses progrès et toutes ses prétentions, l'homme reste un animal. Arnobe prend plaisir à rabaisser cet orgueil : « Voulez-vous, hommes, laisser-là cette arrogance naturelle, cette morgue, qui vous porte à vous donner Dieu pour père, à vous attribuer la même immortalité ? Voulez-vous chercher, examiner, approfondir, ce que vous êtes vous-mêmes, d'où vous venez, quel est votre père, ce que vous faites dans le monde, comment vous naissez, comment vous vous élancez dans la vie ? Voulez-vous, sans parti-pris, en vos réflexions

1) II, 39.
2) II, 40.
3) II, 25.
4) II, 20-24.
5) II, 25.

secrètes, constater que nous sommes des animaux ou semblables à tous les autres, ou très peu différents? Où est la preuve de cette prétendue différence? Où est cette supériorité si éclatante, qui nous fait dédaigner de nous compter au nombre des animaux?[1] » Et il poursuit ce parallèle dans le détail du corps, des organes, des occupations et des pensées dominantes[2]. L'homme est un être méprisable, à peine supérieur à la fourmi[3]. Il compte si peu dans le monde, que par aucune action, par aucune parole, il ne saurait offenser la divinité[4].

Aussi, quelles sociétés il a fondées! Disgracié par la nature, abandonné du ciel, il s'est tiré d'affaire comme il a pu, et assez mal. Il n'a pas lieu d'être fier de sa civilisation, où tout est né des besoins les plus vulgaires : « Tout cela n'est pas bienfaits de la science, mais inventions de l'indigence et de la nécessité[5] ». Tous les métiers, tous les arts se valent, et ne sont que de ridicules gagne-pain, depuis le métier de roi, de conquérant, d'orateur, de poète ou d'artiste, jusqu'à l'industrie des brigands, des faussaires, des danseuses ou des courtisanes[6]. La société n'est qu'une immense cour des miracles, complétée par un hôpital et un refuge de nuit : « D'où vient qu'il y a dans le monde tant de malheureux, tant d'infortunés, qui passent dans la détresse une vie lamentable? ... Chez les uns, les maladies ont élu domicile ; leurs yeux sont éteints, ou leurs oreilles sont bouchées, ou ils ne peuvent remuer la jambe, ou ils sont manchots. D'autres sont engloutis, écrasés, étouffés par des incendies, des naufrages, des éboulements. D'autres, après avoir perdu un grand patrimoine, ne peuvent se soutenir que par un travail mercenaire ; ils sont réduits à mendier. D'autres sont tués, proscrits, toujours dans le deuil, brisés par la perte de leurs enfants, tourmentés par tant d'infortunes qu'on n'en peut énumérer les espèces et les formes[7] ». La moralité ne vaut pas mieux : le monde n'est que misère, vice et crime[8]. Y a-t-il de vrais honnêtes gens? Ce n'est pas sûr ; en tout cas, ils sont si peu nombreux, qu'ils ne comptent pas[9]. L'homme n'est pas seulement accablé par le destin ; il est inutile sur la terre : « Tout suivrait son cours, tout resterait dans l'ordre fixé, si nulle part dans le monde on n'entendait le nom d'homme, si la terre n'était que solitude, vide et silence[10] ».

A cette vue pessimiste des choses se mêle une compassion

1) II, 16.
2) II, 16-18.
3) VII, 34.
4) VII, 6.
5) II, 18.
6) II, 38 et 42.
7) VII, 11.
8) II, 39-43.
9) II, 49.
10) II, 37.

ardente pour l'humanité. Tout en le raillant, Arnobe s'attendrit sur le sort de ce « pauvre animal aveugle, qui s'ignore lui-même[1] ». Sa pitié s'étend aux bêtes, que l'homme a la férocité de massacrer pour son usage : « Parfois, dit-il, nous sommes touchés de compassion pour les animaux ; nous nous accusons nous-mêmes, et, à bien considérer les choses, nous nous reconnaissons coupables d'avoir violé le droit de l'humanité, d'avoir rompu le lien naturel[2] ». Mais la cruauté humaine est une raison nouvelle de plaindre l'homme, qui, dans son incurable misère, semble le jouet de quelque puissance maligne : « C'est encourir l'accusation de sacrilège et d'impiété, que d'attribuer à Dieu la création de l'homme, de cet être infortuné et misérable. L'homme s'afflige d'exister, déplore et maudit sa condition. Il comprend qu'il a été créé seulement pour fournir une matière à l'expansion des maux, pour qu'il y eût toujours des misérables dont les tortures pussent rassasier la cruauté de je ne sais quelle puissance mystérieuse, ennemie de l'humanité[3] ».

Nous sommes incapables de rien connaître, d'atteindre à aucune certitude. Arnobe raille l'ignorance de l'homme, qui se fait le centre du monde et prétend pénétrer les secrets de la divinité : « C'est trop d'arrogance, quand tu ne t'appartiens pas, quand tu dépends d'autrui, de vouloir donner des lois à de plus puissants, de prétendre réaliser ce que tu désires, non ce que tu trouves fixé dans les choses par un ordre traditionnel. C'est pourquoi, si vous voulez justifier vos plaintes, ô hommes, commencez par nous apprendre d'où vous venez, ce que vous êtes. Est-ce pour vous qu'est né, qu'a été construit le monde ? ou bien y êtes-vous venus d'autres régions, comme étrangers? Vous ne pouvez le dire, vous ne pouvez expliquer pour quelle raison vous vous trouvez sous cette voûte du ciel : cessez donc de penser que rien se rapporte à vous. Tout ce qui se passe ne vise aucun être en particulier, mais se rattache et se relie à l'ensemble de l'univers[4]. »

Pour éclairer sa destinée, l'homme ne peut rien attendre des inventions dont il est le plus fier, ni des lettres, des sciences ou des arts, ni des spéculations philosophiques, ni des raisonnements d'école, où l'on prouve ce que l'on veut[5]. Son intelligence est de même espèce que celle des animaux[6]. Il ignore tout de son origine, de sa nature et de son destin ; il ne sait pas seulement s'il dort ou s'il veille : « Vous le constatez bien vous-

1) II, 74. — Cf. II, 5.
2) VII, 4. — VII, 9.
3) II, 46.
4) I, 12.
5) II, 19 ; 56-57.
6) II, 17.

mêmes, toutes les fois que vous dissertez sur les choses obscures, et que vous cherchez à percer le secret du monde : ce que vous dites, ce que vous affirmez, ce que vous défendez souvent en risquant votre tête, vous l'ignorez, et chacun s'obstine à donner ses soupçons pour des vérités incontestables. A vrai dire, vous aurez beau interroger tous les siècles, nous ne pouvons rien savoir par nous-mêmes ; et cependant nous avons été créés si aveugles, si orgueilleux, par je ne sais quelle puissance haineuse, que, ne sachant rien, nous nous trompons nous-mêmes, et que dans notre arrogance nous nous croyons savants. Laissons de côté les choses divines et les mystères de la nature. Aucun mortel peut-il expliquer ce que Socrate lui-même ne peut comprendre dans le *Phèdre*? Qu'est-ce que l'homme? D'où vient-il, cet être à deux faces, divers et mobile, décevant, complexe, inconstant? Pourquoi a-t-il été créé? De quelle pensée est-il sorti? Que fait-il dans le monde? Pourquoi a-t-il à subir tant de maux ?... Pouvons-nous comprendre, dis-je, les faits les plus vulgaires, et à la portée de tous? Pourquoi sommes-nous ensevelis dans le sommeil, et pourquoi nous réveillons-nous? D'où viennent les songes et les visions? Bien plus, comme Platon se le demande dans le *Théétète*, sommes-nous jamais éveillés? et ce que nous appelons veille, n'est-ce pas encore une portion d'un sommeil perpétuel? et, quand nous croyons agir, ne sommes-nous pas le jouet d'un songe?[1]... Mais notre infirmité, notre ignorance est d'autant plus lamentable, que peut-être, parfois, nous disons quelque chose de vrai, et alors nous ne pouvons même pas nous rendre compte si nous disons quelque chose de vrai[2]. »

Ainsi, la raison humaine est convaincue d'impuissance. Pourtant, à tout prix, l'on doit chercher à sortir de ces ténèbres ; on n'en sort que par la foi. Le christianisme apporte aux hommes la seule explication satisfaisante. De plus, il nous relève : après notre bassesse, il nous montre notre grandeur, en nous initiant à la vraie religion, en nous tournant « vers les astres et vers le ciel », en nous rapprochant « du maître du monde, de Dieu, avec qui nous entrons en communion par nos supplications et nos prières[3] ». Enfin, le Christ a apporté l'espérance[4]. Si tous les hommes étaient chrétiens, on verrait régner dans le monde la paix universelle, un âge d'or[5].

1) On sait que ce passage a été cité et paraphrasé éloquemment par Bossuet dans le *Sermon sur la mort* (fin du *Premier Point*).

2) Arnobe, II, 7.

3) I, 38.

4) I, 64-65.

5) I, 6.

Mais le christianisme est-il vrai? objectent les païens. — Commencez par croire qu'il l'est, réplique l'apologiste. Toute action, toute décision suppose la foi[1]. Arnobe déclare, comme le fera Pascal, que l'on doit croire, même sans comprendre ; il y va du salut, car la mort ou la fin du monde est proche : « Allons, hommes, renoncez à ces vaines questions qui retardent vos espérances. Si les choses sont autrement que vous ne pensez, n'allez pas croire à vos opinions plutôt qu'à un mystère auguste. Le temps presse, il est plein de périls, et nous sommes menacés de terribles châtiments : réfugions-nous vers le Dieu du salut, et ne demandons pas compte du présent qu'on nous offre. Quand il s'agit du salut des âmes et de notre intérêt, il faut faire quelque chose, même sans la raison, comme disait Epictète au témoignage d'Arrien. Nous doutons, nous hésitons, nous soupçonnons que tout n'est pas facile à croire : confions-nous à Dieu, humilions notre incrédulité devant la grandeur de son nom et de sa puissance. Tandis que nous cherchons des arguments pour démontrer la fausseté de ce que nous voulons et souhaitons croire vrai, craignons de voir arriver le dernier jour et de tomber dans la gueule d'une mort ennemie[2]. »

Aux incrédules qui refusent de croire sans comprendre, Arnobe oppose l'*argument du pari*, que Pascal a rendu célèbre : « Nous ne croyons pas, dites-vous, aux paroles du Christ. — Eh quoi ! ce que vous niez être vrai, pouvez-vous être sûrs que ce ne soit pas vrai? Des assertions qui visent l'avenir et des choses non réalisées, ne peuvent être réfutées par aucun moyen. — Mais le Christ lui-même ne prouve pas ce qu'il promet. — Soit : comme je l'ai dit, on ne peut prouver les choses à venir. Donc, l'avenir ne saurait être ni saisi, ni atteint, ni connu d'avance. Alors, n'est-il pas rationnel, entre deux choses incertaines, et dans le doute, de croire celle qui apporte des espérances, plutôt que celle qui n'en apporte aucune? Dans le premier cas, en effet, point de risque, si les promesses sont vaines et ne se réalisent pas. Dans le second cas, on court le plus grand risque, c'est-à-dire la perte du salut, si, le moment venu, on s'aperçoit qu'il n'y avait pas mensonge[3]. »

Nous ne pouvons dire si notre apologiste a inventé cet ingénieux raisonnement, ou s'il l'a emprunté à quelque philosophe. A notre connaissance, l'argument du pari n'apparaît dans l'apologétique qu'avec Arnobe. Il a été repris par Raymond Sebon[4],

1) II, 8.
2) II, 78.
3) II, 4.
4) Raymond Sebon, *Theologia naturalis*, 58.

puis par Pascal dans sa fameuse *Règle des Partis*[1]. Sebon et Pascal ont d'ailleurs donné plus de force à l'argument, en y mêlant la notion d'infini.

On trouve chez Arnobe plusieurs des idées essentielles de Pascal, et, souvent, le même état d'esprit. Les deux apologistes ont bien des traits communs : sentiment profond des misères de l'humanité; pessimisme et compassion; scepticisme et attaques contre les philosophes; impuissance de la raison humaine à découvrir le vrai; aveux d'ignorance, qui toujours aboutissent à un acte de foi; besoin de croire, même sans comprendre; argument du pari; âpreté du ton, ironie; même des rapports de détail, dans des fragments de dialogue, dans l'expression. Nous ne pouvons que signaler en passant toutes ces analogies. Il est vraisemblable que Pascal avait lu Arnobe, ou du moins des fragments d'Arnobe, communiqués par ses amis de Port-Royal. Il y a là, croyons-nous, l'une des sources des *Pensées*.

La philosophie d'Arnobe n'est donc pas indifférente, ni en elle-même, ni par l'action qu'elle a pu exercer, soit sur Lactance ou Augustin, soit sur Pascal. Elle est aussi fort curieuse, comme document historique. Dans l'idée que notre apologiste se fait de Dieu, du monde ou de l'homme, on relève à la fois des sentiments chrétiens et des souvenirs du néo-platonisme, du stoïcisme, de l'épicurisme, ou autres philosophies. On saisit ici sur le vif le singulier mélange de christianisme et de paganisme qui fermentait dans l'imagination d'un lettré converti.

L'originalité du livre d'Arnobe n'est ni dans le sujet, ni même dans les différentes idées prises à part. Elle est d'abord, pour la forme, dans la personnalité de l'auteur, qui anime tout par ses grands éclats de voix, par l'emportement et les exagérations mêmes d'un tempérament passionné. Elle est aussi, pour le fond, dans ce concours bizarre de circonstances qui fit de lui, à peine converti, presque ignorant encore des doctrines chrétiennes, un champion du christianisme. Ne pouvant prêcher sa foi nouvelle, puisqu'il n'en avait guère entrevu les dogmes essentiels, il dut parler uniquement de ce qu'il connaissait bien, de ce qui avait déterminé sa conversion : l'insuffisance des vieilles religions, et les besoins nouveaux de l'humanité. En réalité, ce que nous trouvons dans son livre, ce qui en fait l'intérêt et la vie, c'est une confession sincère et entière des misères morales du paganisme, confession écrite par un païen de la

1) Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg (Paris, 1904), n. 233 ; t. II, p. 141 et suiv.

veille, telle qu'eût pu l'écrire un philosophe ou un politique du temps, s'il l'eût osé.

IV

Arnobe écrivain. — Mépris de la forme et abus de la rhétorique. — Procédés de composition. — La langue : vocabulaire et syntaxe. — Le style. — Éloquence et lyrisme. — Don satirique. — Personnalité de l'écrivain.

Comme écrivain, Arnobe est généralement exécuté d'une façon un peu sommaire. On se contente de répéter ou de paraphraser le jugement sévère de saint Jérôme, qui le connaissait mal, et qui le déclare « inégal, intempérant, et confus sauf dans le plan de son ouvrage »[1]. Nous nous sommes expliqué déjà sur la prétendue « confusion » d'Arnobe : l'appréciation de Jérôme est juste dans une certaine mesure, si on l'applique à l'ordonnance des divers développements, mais pas du tout, si on l'applique au détail de l'expression ou à la phrase. « Inégal » et « intempérant », Arnobe l'est évidemment, et à un degré extraordinaire. Mais ce que Jérôme n'a pas vu ou n'a pas dit, c'est que ces défauts, comme chez bien d'autres écrivains, sont la rançon de qualités puissantes : un tour d'esprit original, un style très personnel, du mouvement et de la verve, une chaleur communicative, de la sincérité et de l'émotion, le don satirique, de l'esprit, du mordant.

Arnobe affecte parfois de mépriser la forme : « Jamais, dit-il, la vérité n'a recherché le fard ; ce qui est sûr et certain ne se laisse pas envelopper dans les longues périodes du style. Syllogismes, enthymèmes, définitions, et tous ces moyens par lesquels on essaie de faire accepter une assertion, peuvent aider à accréditer une opinion, non à marquer les traits de la vérité. D'ailleurs, celui qui connaît bien ce dont il parle, ne se préoccupe point de définir ni d'argumenter ni d'employer les autres artifices du langage, dont on se sert ordinairement pour convaincre les auditeurs, pour emporter leur assentiment par la logique de la démonstration »[2]. Il soutient même que peu importent les incorrections, les fautes de grammaire : « Vos livres, nous dit-on, sont émaillés de barbarismes, de solécismes, et gâtés par d'horribles fautes. — Oh ! la critique puérile, et l'étroitesse d'esprit !... En quoi ce que l'on dit est-il moins vrai, si l'on se trompe sur le nombre, ou sur un cas, une préposition, un participe, une con-

1) Jérome, *Epist.* 58, 10.

2) Arnobe, 1, 58.

jonction? Cette pompe du langage, ce style si bien réglé, qu'on les garde pour les harangues, les procès, le forum, les tribunaux; qu'on les laisse aux gens qui cherchent à plaire, et dont tout l'effort ne va qu'à mettre des mots en lumière. Quand il s'agit de choses étrangères à l'ostentation, on doit considérer ce qui est dit, non avec quel agrément cela est dit; non ce qui charme les oreilles, mais quel profit en tireront les auditeurs. »[1] Et le rhéteur expose en détail son amusante théorie sur les droits de l'anarchie grammaticale.

Seulement, l'on doit bien se garder de prendre à la lettre cette déclaration, qui est toute de circonstance, et destinée à justifier la forme incorrecte des vieilles traductions bibliques. En réalité, Arnobe appréciait fort les mérites du style, même chez les écrivains chrétiens. La preuve, c'est qu'il se fâchait, quand autour de lui on raillait l'ignorance des fidèles[2]. Il ne manquait pas de rappeler les nombreuses conversions de lettrés, de philosophes ou de savants, « ces hommes de grand talent, orateurs, grammairiens, rhéteurs, jurisconsultes et médecins, philosophes même, qui se faisaient disciples du Christ et méprisaient ce qui peu auparavant leur inspirait confiance[3] ». Et lui-même, pour prouver qu'on pouvait être chrétien sans être un barbare, il mettait une sorte de coquetterie à étaler son érudition ou à raffiner son style. Comme presque tous ses grands compatriotes, comme Tertullien et Minucius Felix, comme Cyprien, comme Lactance et Augustin, Arnobe était un parfait rhéteur. Et ses défauts viennent précisément de ce qu'il l'est trop resté.

Ses procédés de composition sont d'un homme d'école, qui a gardé le pli du métier. Il use et abuse de toutes les recettes : amplification[4] ; énumérations de tout genre, accumulation de faits ou d'exemples[5] ; syllogismes, dilemmes et autres arguments abstraits, qui souvent tournent au sophisme[6]; série d'arguments qui visent à la même conclusion et parfois se détruisent l'un l'autre[7]; développements par interrogations[8]; comparaisons ou parallèles[9]. On saisit sur le vif ces divers procédés dans les notes incohérentes de l'auteur, simples ébauches, qu'on a jointes à son dernier livre[10]: on y voit comment Arnobe composait un morceau et conduisait une démonstration, à coups de textes, de faits,

1) I, 59.
2) III, 15.
3) II, 5.
4) I, 2-5 ; II, 22-25 ; 39-43 ; etc.
5) I, 36 ; II, 38 ; III, 13-15 ; IV, 6-12 ; VII, 24 ; etc.
6) III, 35-36 ; IV, 27 et 37 ; VII, 5 ; etc.
7) I, 8 ; II, 29-30 ; III, 20-24 ; V, 32-45 ; etc.
8) I, 2-5 ; 25-26 ; 40-46 ; II, 8-10 ; 39-43 ; VII, 30-32 ; etc.
9) III, 16-17 ; VII, 35-37 ; etc.
10) VII, 38-51.

d'exemples, d'arguments en forme, par additions et retouches successives.

En eux-mêmes, tous ces moyens de développer une idée sont parfaitement légitimes, puisque ce sont les procédés naturels du langage. Mais Arnobe en use à tout propos, comme de recettes. Surtout, il les exploite et les étale, comme pour montrer sa maîtrise. Et il les pousse trop loin ; il ne sait pas s'arrêter. De là, bien des longueurs, qui vont jusqu'à la prolixité, d'interminables digressions, de nombreuses redites, dont l'auteur s'aperçoit lui-même et dont il s'accuse avec bonhomie[1]. En outre, les transitions sont fréquemment artificielles et un peu monotones. Les divers développements, juxtaposés plutôt que reliés, ne sortent pas l'un de l'autre par une évolution logique ; ils se suivent par soubresauts. Quoiqu'il sache fort bien où il va et qu'il ait nettement jalonné sa route, Arnobe écoute si volontiers son caprice, il aime tant les excursions et les chemins de traverse, qu'il brûle ou multiplie les étapes, et détruit un peu lui-même l'harmonie de son plan.

En revanche, il a quelques procédés assez originaux, et qui ne sentent pas trop l'école. Il excelle à railler tout en ayant l'air de raconter, ou à pousser une description au burlesque[2]. Il sait rendre sensible une idée abstraite par un ingénieux apologue, comme dans l'épisode de l'enfant élevé seul[3] ou dans l'amusante évocation des bêtes adorant l'homme[4]. Il aime surtout à mettre ses personnages en scène, comme dans l'entrevue de Numa Pompilius et de Jupiter[5], ou dans la plaisante querelle des cinq Minerves[6]. Il fait parler jusqu'à des animaux, notamment certain bœuf, qui n'a point le respect de l'homme[7]. Enfin, l'auteur lui-même s'est réservé dans la pièce le rôle principal. Sans cesse, il intervient personnellement, pour interroger, réfuter ou railler ses adversaires[8] ; et, comme il réplique en leur nom, la discussion devient souvent un véritable dialogue[9]. Un peu artificielle quand l'auteur s'efface derrière son idée, la composition est naturelle et vivante, dès qu'il traduit cette idée sous une forme dramatique, surtout dès qu'il entre lui-même en scène.

La langue d'Arnobe présente la plupart des traits que nous

1) II, 1 ; 46 et 48 ; III, 2 ; VI, 11 ; VII, 26 ; etc.
2) IV, 3-12 ; V, 5-17 ; 20-23 ; VI, 14-16 ; VII, 18-22.
3) II, 20-24.
4) III, 16 ; VII, 17.
5) V, 1-4.
6) IV, 16.
7) VII, 9.
8) I, 52 ; II, 8 ; III, 6 et 43 ; V, 23 ; VI, 14 ; etc.
9) I, 25-26 ; 32-37 ; 43 ; II, 24-26 ; 43-44 ; IV, 1 ; 17-22 ; 30-32 ; VII, 1-3 ; 10-11 ; 28-30 ; etc.

avons relevés déjà chez Tertullien ou d'autres Africains[1]. Dans le vocabulaire, nous signalerons d'abord l'emploi de mots grecs[2], d'archaïsmes[3], des termes de métier[4], des termes populaires[5], de certains mots pris dans un sens particulier[6], et d'innombrables mots abstraits, même au pluriel[7]. Arnobe fait usage de beaucoup d'expressions qui apparaissent dans la littérature avec Apulée ou Tertullien, et qu'on ne rencontre guère en dehors de l'Afrique. En outre, il a créé ou employé le premier, du moins à notre connaissance, une foule de termes insolites : des substantifs en *itas*[8], en *ator* ou *atrix*[9], en *atus*[10], en *etum*[11], en *tio*[12]; des adjectifs en *bilis*[13]; des adverbes en *iter*[14]; des verbes en *are* ou en *ere*[15]; de nombreux diminutifs en *ulus*[16], en *ola*[17], en *olum* ou *ulum*[18]; divers mots composés, souvent bizarres[19].

Si l'on en croyait Arnobe, il aurait eu un profond mépris pour la syntaxe. Il la tourne en dérision dans une page amusante, où, avec l'érudition d'un grammairien, il prétend démontrer qu'il n'y a pas de fautes de grammaire : « A dire vrai, aucune façon de parler n'est naturellement correcte, et, de même, aucune n'est vicieuse. Où est la raison naturelle, où est la loi écrite dans les constitutions du monde, qui ordonne de dire *hic paries* et *haec sella*? Aucune de ces deux choses n'a de sexe féminin ou

1) Stange, *De Arnobii oratione*, Saargemuend, 1893.

2) « Atheus » (Arnobe, III, 28; V, 30); — « babaccali » (IV, 22).

3) « Agellulus » (I, 21); — « differitas » (II, 16; VII, 27); — « maximitas » (VI, 18); — « nominitare » (VII, 46); — « propriatim » (III, 43); — « propudiosus » (IV, 9; 33; 36; etc.).

4) Par exemple : VI, 14.

5) Par exemple : « balare », avec le sens de *dire des sottises* (III, 39).

6) « Credulitas » = *fides* (II, 6; 8; 10; etc.); — « cunctari » = *dubitare* (II, 3); — « derivare » = *allegorice interpretari* (V, 36); — « diffusior » = *hilarior* (V, 25); — « dissimulatio » = *cessatio* (II, 72); — — « functio » = *mors* (II, 27; 57; 62); — « ubi » = *quomodo* (II, 35; VII, 37); etc.

7) « Acceptiones sacrorum » (V, 26; VII, 12); — « altitudines » (I, 38); — « ariditates » (II, 37); — « benignitates » (VII, 10); — « benivolentiae » (VI, 2); — « densitates » (VII, 26); — « dormitionis altitudo » (V, 9); — « glabritates » (III, 14); etc.

8) « Nebulositas » (VII, 28); — « passibilitas » (II, 26); — « populositas » (III, 5); — « praeposteritas » (III, 30); etc.

9) « Congregator » (VI, 13); — « ruminator » (VII, 24); — publicatrix » (I, 36).

10) « Ancillatus » (VII, 13).

11) « Busticetum » (I, 41; VII, 15).

12) « Circumjectio » (II, 43); — « constupratio » (II, 42); — « obsecutio » (II, 35; VI, 17; VII, 7); — « obtentio » (V, 35-36); — « perrectio » (VII, 24).

13) « Altercabilis » (V, 3); — « fossibilis » (II, 17); — « frustrabilis » (II, 22; VI, 22); — « inrecordabilis » (II, 28).

14) « Ambiformiter » (V, 36).

15) « Auctificare » (VII, 18 et 27); — « coarticulare » (I, 52); — « conceptare » (IV, 21); — « coinbibere » (V, 30); — « rancescere » (I, 21).

16) « Asellulus » (III, 16); — « callidulus » (II, 68); — « cantharulus » (VI, 26); — « cilunculus » (III, 14); — « petasunculus » (VI, 42).

17) « Scientiola » (II, 18).

18) « Commodulum » (I, 9); — « sigilliolum » (VI, 11 et 18).

19) « Acrivox » (III, 14); — « posterganeus » (IV, 5); etc.

masculin ; et l'homme le plus savant ne saurait m'apprendre ce que c'est que *hic* et *haec*, ni pourquoi l'un de ces mots désigne le sexe viril, tandis que l'autre s'applique au genre féminin. Ce sont là des conventions humaines, et nullement nécessaires à tous pour se faire entendre. On aurait pu dire sans doute *haec paries* et *hic sella* sans encourir de blâme, si cet usage s'était établi à l'origine et s'était conservé aux siècles suivants dans le parler commun. Et d'ailleurs, vous qui accusez nos livres d'être gâtés par des fautes, ne trouvez-vous pas ces mêmes incorrections dans vos livres si grands, si admirables? Ne dites-vous pas tantôt *haec utria*, tantôt *hos utres*? *caelus* et *caelum*? de même, *pileus* et *pileum*? de même, *crocus* et *crocum*? de même, *fretus* et *fretum*? Ou encore, ne lit-on pas chez vous *hoc pane* et *hic panis*? *hic sanguis* et *hoc sanguen*? Ne dites-vous pas également *candelabrum* et *jugulum*, ou *jugulus* et *candelaber*?... Donc, ou bien il n'y a pas faute à se servir indifféremment de ces diverses formes, et vous avez tort quand vous relevez chez nous d'affreux solécismes ; ou bien, s'il y a une loi qui règle l'emploi de chaque mot, vous tombez dans les mêmes fautes que nous, n'en déplaise à tous vos Epicades, à vos Caesellius, à vos Verrius, à vos Scaurus, et à vos Nisus[1]. »

On ne doit pas oublier qu'ici encore l'apologiste essaie de justifier le langage des vieilles traductions bibliques. Malgré cette boutade, la syntaxe d'Arnobe n'est pas aussi incorrecte qu'on pourrait s'y attendre. Sans doute, on rencontre dans son livre bien des constructions étrangères au latin classique : confusion fréquente des cas, des temps ou des modes ; formes archaïques[2] ; tournures populaires[3] ; positif joint à un superlatif ou à un comparatif[4] ; comparatif remplacé par un superlatif[5] ; verbe intransitif transformé en verbe actif[6] ; complément anormal d'un substantif[7] ; emploi singulier des prépositions[8] ; etc. La plupart de ces anomalies se retrouvent chez les contemporains ou les compatriotes de l'auteur. La syntaxe d'Arnobe semble presque correcte, quand on la compare à celle de Tertullien, même d'Augustin.

1) I, 59.

2) Par exemple, beaucoup d'infinitifs en *ier* : « reddier » (VII, 25) ; — « vertier » (III, 35) ; — « viderier » (VII, 46) ; etc.

3) « Fecerit emori » (I, 48) ; — « habere difficultati » (I, 63) ; etc.

4) « Tristissimis atque laetis » (I, 22) ; — « plebeia atque humiliora » (I, 32) ; etc.

5) « Levissimum multo est » (II, 11) ; etc.

6) « Maledicere aliquem » (II, 45) ; etc.

7) « Dijugatio animarum a corporibus » (II, 14) ; etc.

8) « Minus esset a recto » (II, 46) ; — « pavere ad » (I, 27) : — « ab ipso se alius » (VII, 45) ; — « mutilare de caestibus » (VII, 33) ; — « e capite luatur debitum » (VII, 18) ; etc.

Ce qui est surtout curieux chez le rhéteur de Sicca, c'est la redondance plus qu'africaine, non pas seulement du style, mais de la langue elle-même. Chez aucun de ses compatriotes, peut-être, n'est aussi marquée cette emphase du vocabulaire et de la syntaxe, ce *tumor africus* qui intrigue les philologues, et dont l'on a souvent cherché l'explication dans l'influence des idiomes sémitiques. Voici, chez Arnobe, les éléments principaux de cette emphase verbale : juxtaposition de deux synonymes, substantifs [1], adjectifs [2], verbes [3] ; synonymes unis par une conjonction, comme *aut* [4], *et* ou *atque* [5], *nec* [6], *vel* [7] ; accumulation de synonymes [8] ; adjectif joint à un substantif de même signification [9] ; nom accompagné par un complément de même sens [10] ; adjectif renforcé par un adverbe synonyme [11] ; redoublement de conjonctions ou d'interrogations [12] ; positif renforcé par un comparatif ou un superlatif [13] ; comparatif joint à un superlatif [14] ; comparatif d'un comparatif [15] ; superlatif d'un superlatif [16]. Toutes ces bizarreries linguistiques trahissent la même tendance d'esprit : un impérieux besoin de renforcer les mots pour donner à l'expression verbale plus d'intensité ou de sonorité.

A cette emphase de la langue se joint ici la redondance du style. Avec une verve intempérante, Arnobe accumule les synonymes, les faits, les images, les détails de tout genre ; il reproduit souvent les mêmes tours de phrases ; il insiste sur l'idée avec une obstination fatigante. Il a aussi le défaut ordinaire des rhéteurs africains : il abuse de toutes les figures et de tous les effets de style, des métaphores, des comparaisons, des anti-

1) « Semidei heroes » (II, 75) ; — « vias rationes » (VI, 16) ; etc.

2) « Effeminati exoleti » (V, 17) ; etc.

3) « Sustinere perferre » (I, 11) ; — « ignoramus nescimus » (II, 58) ; etc.

4) « Aut sensit aut passa est » (I, 2) ; etc.

5) « Et videri et conspici » (I, 60) ; — « frustra atque inaniter » (V, 39) ; etc.

6) « Nec recusare nec spernere » (VI, 3) ; etc.

7) « Vel existimari vel credi » (V, 40) ; etc.

8) « Gentes populi nationes » (I, 54) ; — « hebetes stolidi fatui obtunsi et bruti » (I, 28) ; — « nesciente ignaro atque inscio » (II, 54) ; — « quærere pervestigare rimari » (II, 16) ; etc.

9) « Incipiens nativitas » (I, 2) ; — « fossiles foveae » (II, 17) ; — « inflexus flexuosi » (II, 20) ; — « profundas altitudines » (I, 38) ; — « facetiæ joculares » (II, 8) ; — « pacata et placida tranquillitas » (II, 39) ; — « tenebrosa obscuritate » (V, 33) ; etc.

10) « Vitae incipientis exordium » (II, 35) ; — « in continua serie perpetuitatis » (III, 29) ; — « amens et desperationis insanae » (II, 60) ; — « doli furtorum » (IV, 28) ; — « beneficii munus » (II, 62) ; — « beneficium muneris » (II, 64) ; — « usus consuetudinis » (VII, 24) ; etc.

11) « Crudeliter saevus » (II, 14) ; etc.

12) « An numquid » (VII, 18 ; 28 ; etc.) ; — « at vero » (VII, 35-36) ; etc.

13) « Antiqua et vetustissima » (I, 3) ; — « aegre atque aegerrime » (III, 11) ; etc.

14) « Maximis et potentioribus » (I, 28) ; — « prioribus atque antiquissimis » (II, 66) ; — « ditiores et locupletissimos » (I, 16) ; etc.

15) « Magis rectius » (I, 29) ; etc.

16) « Minimissimus » (V, 7 et 14).

thèses, des interrogations et interjections, des tournures abstraites, des formes poétiques, des descriptions. Avec cela, du mauvais goût. Cet apologiste ne craint pas les détails répugnants, qu'il s'agisse de sacrifices, de médecine ou d'anatomie, même de débauches. Il ne s'aperçoit pas qu'il compromet son Dieu en comparant le Christ successivement à Pythagore, à Socrate, à Regulus, à Liber, à Esculape, à Hercule, à Attis, à Romulus [1].

Avec tous ces défauts, Arnobe n'en est pas moins un écrivain vigoureux et original. Il a le goût de la précision, le sens du réalisme et du pittoresque, le trait, beaucoup d'entrain et d'esprit. Il sait résumer un développement dans une formule énergique, comme celle-ci : « C'est la croyance qui fait la religion » [2]. Il peint d'un mot une petite scène : par exemple, le chameau qui s'agenouille pour prendre ou déposer sa charge [3]. Il trouve des comparaisons ingénieuses, et pas banales. Veut-il prouver que la persécution est un bienfait pour les chrétiens ? C'est, dit-il, comme si des brutes, dans leur rage contre un prisonnier, détruisaient sa prison et le délivraient sans le vouloir [4]. Ajoutons que la forme est assez variée : tantôt de petites phrases courtes, incisives, hérissées d'antithèses, à la façon d'Apulée ou de Tertullien ; tantôt, des interrogations pressées, des sommations, des dialogues très vifs, ou un cliquetis d'arguments ; tantôt la période, une période assez ample, un peu chargée sans doute, un peu alourdie de redondance, mais animée, colorée, égayée de détails pittoresques, de bonne humeur et de malice.

Pour bien saisir ces mérites de style, il faut voir l'auteur à l'œuvre dans quelques grands morceaux. Il a écrit des pages d'une chaude éloquence sur le Dieu suprême [5], sur l'ignorance de l'homme et la nécessité de la foi [6]. Dans les larges développements de ce genre, il use volontiers d'un procédé qui est bien connu, mais dont il tire d'assez heureux effets : il ramène à intervalles périodiques une sorte de refrain, qui résume l'idée générale. S'il veut démontrer que les chrétiens ne sont pour rien dans les malheurs de l'humanité, il énumère et décrit les divers fléaux du temps passé, en répétant chaque fois : « N'est-ce pas antérieur à nous [7] ? » S'il prouve la divinité du Christ par ses miracles, il s'écrie au début de chaque phrase : « Etait-ce l'un d'entre nous, lui qui... [8] ? » Artifice de rhéteur, si l'on veut, mais

1) I, 40-41.
2) VII, 37.
3) II, 25.
4) II, 77.
5) I, 25-26.
6) I, 12 ; II, 7 ; 16 ; 46 ; 78.
7) I, 4.
8) I, 45-46.

familier aussi à tous les orateurs ; et le mouvement n'en est pas moins éloquent.

Parfois cette éloquence touche au lyrisme, comme dans une belle invocation au Créateur : « O Dieu très grand, ô souverain Créateur des choses invisibles ! ô Dieu invisible et incompréhensible à tous les êtres ! tu es digne, tu es vraiment digne, si du moins des mortels ont le droit de le dire, tu es digne de recevoir à jamais les actions de grâces de toute nature vivante et intelligente ! On devrait, pendant la vie entière, se prosterner, s'agenouiller devant toi, pour t'adresser sans trêve des prières et des supplications. En effet, tu es la cause première, le lieu et l'espace des choses, le fondement de tout ce qui existe, Dieu infini, éternel, immortel, perpétuel, toi le seul Dieu, toi que n'enferme aucune forme corporelle, toi que n'arrête aucune limite, toi qui ne relèves ni de la qualité ni de la quantité, toi qui n'as ni position ni mouvement ni manière d'être, toi que ne peut définir aucun langage humain, toi qu'on ne peut comprendre qu'en se taisant, toi qu'on peut seulement deviner dans l'ombre, à la condition de ne pas laisser échapper une parole. Pardonne, roi souverain, à ceux qui poursuivent tes serviteurs ; et, ce qui est le propre de ta bienveillance, pardonne à ceux qui fuient le culte de ton nom et de ta religion. Rien d'étonnant, si l'on t'ignore ; le plus étonnant, c'est que l'on te connaisse [1] ».

Mais c'est surtout dans la satire que se montre l'habileté de l'écrivain. Au milieu des discussions les plus sérieuses, il aime à glisser quelques traits d'une ironie familière. Par exemple, il dit brusquement aux païens : « S'il vous plaît, mes amis, expliquez-moi ce que sont vos dieux [2] » ; ou encore : « Que dites-vous, mes pauvres petits ? Vous bavardez à la légère sur ce que vous ignorez complètement [3] ». Ailleurs, ce sont des descriptions minutieuses, réalistes et burlesques, comme dans les pages sur les misères humaines [4], les statues ou les sacrifices [5]. Souvent aussi, comme chez Rabelais, la description est remplacée par une simple énumération, où l'entassement des mots produit un effet comique. Pour peindre l'attitude hébétée de l'homme élevé seul, Arnobe lui présente successivement, avec le même succès, tous les objets et ustensiles de ménage [6]. Pour montrer l'inutilité de l'homme dans la nature, il passe en revue toutes les professions, toutes également futiles [7]. Il prouve l'absurdité de

1) I, 31.
2) I, 36.
3) I, 43.
4) VII, 11.
5) VI, 14-16 ; VII, 17-25.
6) II, 23.
7) II, 38.

l'anthropomorphisme en examinant tour à tour les diverses parties du corps des dieux, leurs difformités, leurs occupations ridicules[1]. Enfin, il aime à traduire son idée sous forme dramatique : au lieu de disserter sur les contradictions des théologiens, il met en scène les cinq Minerves, qui successivement font valoir leurs titres et se disputent la fumée des sacrifices[2].

A la satire, il mêle souvent une ingénieuse fantaisie. Pour ridiculiser les conceptions anthropomorphiques, il imagine que les animaux veulent honorer les hommes et les représentent à leur façon : « Supposez, dit-il, que les ânes, les chiens, les porcs aient les préjugés de l'homme et la connaissance des arts plastiques; supposez encore qu'ils veuillent nous rendre un culte et nous élever des statues. Comme ils exciteraient notre colère et notre indignation, s'ils façonnaient ces statues sur le modèle de leurs propres corps ! Combien, dis-je, ils nous irriteraient, si le fondateur de Rome, si Romulus avait une tête d'âne, le vénérable Pompilius une tête de chien, si le nom de Caton ou de M. Cicéron était gravé au-dessous du portrait d'un porc ! [3] » Et de même, pour les sacrifices : les hirondelles nous offriraient des mouches ; les bergeronnettes, des fourmis ; les ânes, du foin et de la paille ; les chiens, des os et du fumier ; les porcs, de la fange[4]. — Ici, la plaisanterie s'alourdit un peu en se prolongeant. On songe involontairement à l'*Atta Troll* d'Henri Heine, à ce pieux ours des Pyrénées qui se représente Dieu à sa façon : « Là-haut, sous une tente parsemée d'étoiles, sur un trône d'or, siège majestueusement un ours colossal, qui dirige l'univers... »

Ailleurs, c'est à l'un des chefs-d'œuvre de La Fontaine, *L'Homme et la Couleuvre*, que nous fait songer Arnobe. Comme chez notre grand fabuliste, c'est un bœuf qui vient prononcer le réquisitoire contre l'humanité. « O Jupiter, ô Dieu, qui que tu sois, est-il humain, est-il juste, est-il équitable, que je sois tué pour expier les péchés d'un autre? Peux-tu souffrir qu'on t'apaise au prix de mon sang? moi qui ne t'ai jamais offensé! moi qui jamais, volontairement ou non, n'ai attenté à ta puissance ou à ta majesté! moi, un être muet, comme tu sais, moi qui obéis à la simple nature, moi qui ne suis pas égaré dans les incertitudes d'une vie complexe !... Pour quel motif dois-je expier de mon sang le crime d'autrui? Pourquoi ma vie innocente doit-elle être sacrifiée au sacrilège d'un autre? Est-ce parce que je suis un pauvre animal, dépourvu de raison et de sagesse, comme le dé-

1) III, 13-15.
2) IV, 16.
3) III, 16.
4) VII, 17.

clarent ces êtres qui s'intitulent hommes, et qui par leur férocité dépassent les bêtes? Est-ce que la nature ne m'a pas créé et façonné avec les mêmes éléments ? N'est-ce pas un même souffle qui nous anime, eux et moi ? Est-ce que, comme eux, je ne respire pas, je ne vois pas, je n'éprouve pas toutes les sensations?... Interroge la Piété : est-il juste que je sois tué ou frappé, et que l'homme obtienne le pardon et l'impunité ? Qui a transformé le fer en glaive ? N'est-ce pas l'homme ? Qui a tourmenté les peuples et asservi les nations ? N'est-ce pas l'homme ? Qui a présenté des breuvages empoisonnés aux parents, aux frères, aux épouses, aux amis ? N'est-ce pas l'homme ?... Alors, n'est-il pas sauvage, cruel, féroce, ne trouves-tu pas injuste et barbare, ô Jupiter, qu'on me frappe et qu'on me tue pour t'apaiser et pour assurer l'impunité aux criminels ?[1] » Ainsi parla ce bœuf, qui paraît avoir fréquenté les écoles des rhéteurs, mais qui n'en a pas moins du bon sens, de l'éloquence, et de l'esprit.

On voit que le style d'Arnobe, avec tous ses défauts, est original et personnel. L'apologiste de Sicca a tous les travers des gens d'école et des écrivains d'Afrique ; mais l'œuvre est bien vivante. L'homme s'y montre partout, avec son imagination capricieuse, sa verve toujours en mouvement, ses inquiétudes morales, son instinct satirique très aiguisé, sa fantaisie spirituelle, souvent émue. Dans le détail du style comme dans l'ensemble, l'ouvrage prête à toutes sortes de critiques ; mais il vaut par une puissante et curieuse personnalité.

1) VII, 9.

CHAPITRE II

LACTANCE

I

Sa vie. — Son nom exact. — Origine africaine. — L'élève d'Arnobe. — Enseignement de Lactance à Nicomédie. — Sa conversion. — Attitude pendant la persécution. — Séjour en Gaule. — Lactance à la cour de Constantin. — Caractère et tour d'esprit.

De tous les écrivains d'Afrique, Lactance est peut-être le moins africain[1]. Aussi, quelques-uns de ses lecteurs modernes n'ont pu se résigner à admettre qu'il fût né au pays d'Apulée et de Tertullien : sans raison sérieuse, mais non sans naïveté, en alléguant son surnom de *Firmianus*, on a prétendu qu'il était originaire de *Firmum*, en Italie[2]. C'est pourtant vers l'Afrique que

1) Bibliographie.

1° *Manuscrits.* — Pour les traités apologétiques ou philosophiques, les manuscrits se comptent par centaines ; mais la plupart sont du xive ou du xve siècle, et sans valeur pour la constitution du texte. Parmi les manuscrits les plus anciens, le dernier éditeur, M. Brandt, distingue cinq familles: 1° Archétype Ψ : *Cod. Bonon.* n. 701 (vi^e-viie siècle) ; *Cod. Sangall. rescriptus* n. 213 (vi^e-viie siècle) ; — 2° Archétype X : *Cod. Paris.* n. 1663 (ixe siècle) ; — 3° Archétype Φ : *Cod. Palat. Vatic.* n. 161 (xe siècle) ; *Cod. Montepess. schol. med.* n. 241 (x^e-xiie siècle) ; *Cod. Vindob.* n. 719 (xiiie siècle); *Cod. Bodl.* (xiiie siècle) ; — 4° Archétype Υ : *Cod. Paris.* n. 1662 (ixe siècle); *Cod. Valent.* n. 187 (x^e-xie siècle); — 5° Archétype Σ : *Cod. Paris.* n. 1664 (xiie et xve siècle) ; *Cod. Casin.* n. 595 (xie-xiie siècle) ; *Cod. Gothan.* (xive-xve siècle). — L'*Epitome* n'est complet que dans le *Cod. Taurin.* (viie siècle). — Pour le *De mortibus persecutorum*, un seul manuscrit, le *Cod. Paris.* n. 2627. — Cf. Brandt, *Prolegomena* de son édition, p. xiii et suiv. ; Harnack, *Gesch. der altchristl. Litter.*, t. I, p. 737.

2° *Éditions.* — Elles sont fort nombreuses; on en compte plus de cent. Mentionnons seulement : l'édition *princeps* de Sweynheim et Paunartz (Subiaco, 1465 ; Rome, 1468) ; les éditions de Bünemann (Leipzig, 1739), de Lenglet-Dufresnoy (Paris, 1748), de Fritzsche (Leipzig, 1842), de Migne (Paris, 1844 ; t. VI-VII de la *Patrol. lat.*) ; enfin, l'édition critique de Brandt et Laubmann (Vienne, 1890-1897 ; vol. XIX et XXVII du *Corpus scriptor. eccles. lat.*). Nous suivons le texte de Brandt.

3° *Études d'ensemble.* — Les études critiques de détail sur la vie, la chronologie ou la doctrine de Lactance, se sont multipliées depuis quelques années ; elles seront mentionnées au cours du chapitre. Les travaux d'ensemble modernes sont plus rares : Leuillier, *Etudes sur Lactance*, Caen, 1846 ; Jacob, *Lactance considéré comme apologiste*, Strasbourg, 1848 ; Bertold, *Prolegomena zu Lactantius*, Metten, 1861 ; Kotzé, *Specimen historico-theologicum de Lactantio*, Utrecht, 1861 ; surtout Pichon, *Lactance*, Paris, 1901.

2) Mecchi, *Lattanzio e la sua patria*, Fermo, 1875 ; Colvanni, *L'origine Fermana di Lattanzio*, Fermo, 1890.

nous reportent tous les faits connus de sa jeunesse, son éducation oratoire, ses premiers ouvrages, jusqu'à son nom et ses surnoms.

Nom et surnoms, d'abord, appellent ici quelques observations. Là-dessus, ni les manuscrits ni les savants modernes ne sont d'accord; mais l'épigraphie, comme nous le verrons, paraît trancher la question. D'après les derniers éditeurs, le nom complet de Lactance aurait été *L. Caelius Firmianus Lactantius*[1]. Il y a là, croyons-nous, une double erreur. Le prénom *L(ucius)* et le surnom *Firmianus*, d'ailleurs acceptés de tous, ne présentent aucune difficulté; mais l'on doit très probablement compléter le second surnom et rectifier le nom.

Dans sa notice sur Lactance, saint Jérôme l'appelle *Firmianus qui et Lactantius*[2]. La formule *qui et*, bien connue par une foule d'inscriptions, annonçait un sobriquet (*signum*), un surnom personnel, distinct du surnom héréditaire[3]. Par une coïncidence assez curieuse, nous lisons cette même formule suivie du même sobriquet « *qui et Lactantius* » sur une épitaphe trouvée en Numidie, à Aïn-Mtirschu, au nord-est de Khenchela[4]. Le texte de saint Jérôme est donc fort exact, et l'on ne peut guère douter du rapport des deux surnoms attribués à notre écrivain : Firmianus *dit* Lactantius. Firmianus est le *cognomen* de famille, Lactantius est le *signum* ou sobriquet personnel[5]. Dans l'épitaphe citée plus haut, ce sobriquet est porté par un païen ; on n'a donc pas lieu de supposer que ce soit ici un nom mystique adopté par le rhéteur, suivant un usage assez répandu, lors de sa conversion.

Reste le *nomen*. Les manuscrits de Lactance donnent tantôt *Caelius*, tantôt *Caecilius* : d'où les divergences entre les éditeurs. Mais l'on a découvert à Constantine une inscription dont le témoignage semble décisif : c'est l'épitaphe d'un païen qui s'appelait également *L. Caecilius Firmianus*[6]. On le voit, tout concorde : nom, prénom et surnom. Cet habitant de Cirta ou de Constantine appartenait sans doute à la famille de l'apologiste. Le nom complet de Lactance était donc presque sûrement *L. Cae-*

1) Brandt et Laubmann, *L. Caeli Firmiani Lactanti opera*, Vienne, 1890-1897 ; *Prolegomena partis prioris*, p. VII.

2) Jérome, *De vir. ill.*, 80.

3) Cagnat, *Cours d'épigraphie latine*, 3e éd., p. 57. — Cf. le nom de saint Cyprien : *Caecilius Cyprianus qui et Thascius* (t. II, p. 202-203).

4) *C. I. L.*, VIII, 17767.

5) *Firmianus* est dérivé, non pas de *Firmum* (qui donnerait *Firmanus*), mais de *Firmus*, nom d'homme. *Lactantius*, dérivé de *Lactans*, paraît se rattacher au verbe *lactare*, allaiter. L'un des martyrs scillitains est appelé *Lactantius* par certains manuscrits, *Laetantius* par d'autres (*Passio Scillitan.*, p. 116 Robinson).

6) *C. I. L.*, VIII, 7241.

cilius Firmianus qui et Lactantius[1]. Du même coup est supprimée la grosse objection contre l'authenticité du *De mortibus persecutorum*, ouvrage attribué par le manuscrit unique à *L(ucius) C(a)ecilius*[2].

En outre, les deux inscriptions africaines confirment les renseignements que nous donne saint Jérôme sur les rapports de l'apologiste avec l'Afrique. Lactance a été l'élève d'Arnobe, qui professait à Sicca (Le Kef), en Numidie Proconsulaire; il a écrit « en Afrique » son *Symposium*, et il a composé plus tard un *Itinéraire d'Afrique à Nicomédie*[3]. Ajoutons qu'il parle du culte rendu aux anciens rois de Maurétanie[4]; il connaît et il est le premier à mentionner la légende tout africaine d'Apulée magicien[5]; il copie les apologistes africains, Tertullien, Minucius Felix, surtout Cyprien, dont les *Testimonia* lui fournissent presque toutes ses citations bibliques[6]. Ces emprunts, ces allusions et ces souvenirs s'accordent singulièrement avec les données de saint Jérôme et des documents épigraphiques. Non seulement Lactance a passé sa jeunesse en Afrique, mais il y est né presque sûrement, sans doute dans la région de Cirta et de Mascula où nous rencontrons ses homonymes, dans cette Numidie qui a produit tant d'écrivains depuis le temps de Fronton ou d'Apulée, et qu'allait bientôt illustrer Augustin.

Sur la vie de Lactance, nous connaissons quelques faits importants; mais la chronologie en est fort incertaine[7]. Suivant saint Jérôme, Lactance était « dans l'extrême vieillesse », quand il devint « maître du César Crispus, fils de Constantin[8] ». Crispus fut proclamé César en 317. On peut donc supposer que Lactance était né vers 250. A en juger par ses ouvrages, il dut recevoir une instruction très complète, et briller dans les écoles des rhéteurs. Il termina probablement ses études à Sicca, où il suivit les leçons d'Arnobe[9].

1) Nous avons eu déjà l'occasion de rectifier le nom de Lactance (*Bull. des Antiquaires de France*, 1904, p. 123-125). M. Harnack vient d'arriver de son côté à une conclusion presque identique (*Die Chronologie der altchristl. Litter.*, t. II, Leipzig, 1904, p. 415); mais il ne paraît pas avoir connu l'inscription d'Aïn-Mtirschu (*C. I. L.*, VIII, 17767), qui justifie le « *qui et* Lactantius » de saint Jérome.

2) *Lactanti opera omnia*, éd. Brandt et Laubmann, t. II, p. 171.

3) Jérome, *De vir. ill.*, 80.

4) Lactance, *Divin. Instit.*, I, 15, 6-8.

5) *Ibid.*, V, 3, 7 et 21.

6) *Ibid.*, V, 1, 22-28. — Cf. l'*Index auctorum* de l'édit. Brandt et Laubmann, t. II, p. 251-252; 257-258; 265.

7) Brandt, *Ueber das Leben des Lactantius*, dans les *Wiener Sitzungsber.*, t. CXX, 1890, V, p. 1; Harnack, *Die Chronologie der altchristl. Litter.*, t. II, p. 415 et suiv.

8) Jérome, *De vir. ill.*, 80.

9) *Ibid.*, 80; *Epist.* 70, 5. — Lactance paraît avoir également étudié le droit. Cf. Ferrini, *Die jurist. Kenntnisse des Arnobius und des Lactantius*, dans la *Zeitschr. der Savigny — Stiftung für Rechtsgesch.*, t. XV, Roman. Abth., 1894, p. 343.

Chose curieuse, il ne parle jamais de son ancien maître. Il ne le cite point parmi les apologistes africains[1] ; et l'on peut même se demander s'il a jamais lu son traité. On relève à peine quelques traits communs, et ces rapports s'expliqueraient à la rigueur par les souvenirs d'un enseignement oral ou des notes de cours[2]. En fait, Lactance a dû quitter l'Afrique avant la conversion de son maître; et, pour une apologie du christianisme, surtout en ces temps d'épreuves, le chemin était long de Sicca à Nicomédie. De plus, nous avons vu qu'une partie au moins du traité *Adversus nationes* n'est pas antérieure à la persécution de Dioclétien. Lactance dut commencer son apologie au moment où Arnobe terminait la sienne. Il a pu ignorer jusqu'à la conversion de son maître. En ce cas, s'il songeait à lui, il devait se le représenter comme il l'avait connu, brillant rhéteur, dévot du paganisme, et tonnant contre les chrétiens de Sicca : ne pouvant plus le louer, il préférait se taire.

A peine sorti des écoles, il paraît y être rentré comme maître. En effet, il nous dit lui-même, au début des *Institutions*, qu'il professa longtemps l'art oratoire[3]. Par suite, il dut enseigner d'abord en Afrique, et avec succès : c'est de là qu'il partit pour l'Asie Mineure[4], et on ne l'aurait pas mandé de si loin, s'il n'eût déjà fait ses preuves et conquis la renommée. Il était tout jeune encore, nous dit saint Jérôme, quand il composa en Afrique son *Banquet*. Il avait dû aussi cultiver la poésie, puisqu'il eut l'idée de raconter en vers son voyage d'Afrique à Nicomédie[5].

On ne sait pas au juste ce qui lui valut l'honneur d'être appelé, pour y enseigner l'éloquence, dans la nouvelle capitale de l'Empire. Peut-être, quelque relation de famille ou d'amitié ; peut-être, aussi, les chances d'un concours. Cette dernière hypothèse n'a rien d'invraisemblable ; c'est ainsi que plus tard Augustin quittera Rome pour Milan[6]. Au lendemain de son avènement, dès 285, Dioclétien s'était fixé à Nicomédie, où il construisit plusieurs palais, des basiliques, un cirque, un hôtel monétaire, une fabrique d'armes; il voulait faire de Nicomédie une autre Rome[7]. Il songea aussi aux écoles ; pour l'enseignement du latin, il voulut sans doute, en raison de leur réputation, avoir des maîtres africains. Toujours est-il que Lactance fut désigné pour la chaire de rhétorique latine[8]. Avec lui, l'on appela en

1) Lactance, *Divin. Instit.*, V, 1, 22 et suiv.
2) *Divin. Instit.*, I, 22, 9-11 (= Arnobe, V, 18) ; — II, 14, 4 (= Arnobe, II, 35) ; — III, 3, 2-8 (= Arnobe, II, 51).
3) *Divin. Instit.*, I, 1, 8.
4) Jérome, *De vir. ill.*, 80.
5) *Ibid.*, 80.
6) Augustin, *Confess.*, V, 13.
7) *De mort. persec.*, 7, 8-11.
8) Jérome, *De vir. ill.*, 80 ; Lactance, *Divin. Instit.*, V, 2, 2.

Bithynie le grammairien Flavius, son compatriote, à ce qu'il semble, et l'auteur d'un poème sur la médecine [1]. Lactance dut arriver à Nicomédie vers 290 ; il pouvait avoir environ quarante ans.

Dans cette ville toute grecque de Nicomédie, il paraît avoir éprouvé une grande déception ; plus d'une fois, il dut y regretter son Afrique. Il souffrit évidemment d'être méconnu de ses nouveaux concitoyens ; et, dans ses ouvrages, il ne manque guère une occasion de médire des Grecs. Il leur reproche d'avoir contribué au développement du polythéisme par la frivolité de leurs flatteries et leur manie d'apothéose [2]. Il traite de coquins et d'impudiques les hommes de « cette nation, de qui viennent tous les désordres, cette nation, qui divinise jusqu'aux vices, et qui non seulement ne les évite pas, mais encore les adore [3]. » Lactance parle de son enseignement à Nicomédie, mais sans aucun enthousiasme ; il regrette même d'avoir exercé si longtemps ce métier de rhéteur, où il enseignait aux jeunes gens, non la vertu, mais les arguties des fripons [4]. Chez un ancien rhéteur, même chrétien, ce langage est l'aveu d'un insuccès.

La première raison de cet échec est facile à démêler. Quand on lit sa prose élégante, mais terne et froide, on devine aisément que Lactance devait être un orateur médiocre. Lui-même en convient de bonne grâce : « Pour moi, dit-il, j'ai eu beau m'appliquer à acquérir dans une certaine mesure, et pour mon enseignement, la faculté oratoire : je n'ai jamais été éloquent, je n'ai pas même touché le forum » [5]. Au temps de sa jeunesse, et dans son milieu africain, il avait pu faire illusion à ses compatriotes ; dans l'âge mûr, et entouré d'étrangers qui parlaient une autre langue, il réussit de moins en moins à animer sa parole. Et le public s'éloignait de ce rhéteur latin, si correct, mais si ennuyeux.

Saint Jérôme nous indique nettement la seconde raison des mésaventures de Lactance : « Pénurie d'élèves, apparemment parce que la ville était grecque » [6]. Dans ce milieu hostile, où l'on dédaignait l'éloquence latine, où l'on n'admirait que l'hellénisme, où la plupart des étudiants savaient mal le latin, il eût fallu la verve endiablée d'un Apulée ou d'un Tertullien pour grouper la jeunesse autour d'une chaire de rhétorique latine. Et encore, Apulée ou Tertullien, qui étaient des orateurs avisés, et

1) Jérome, *De. vir. ill.*, 80 ; *Advers. Jovin.*, II, 6.
2) Lactance, *Divin. Instit.*, I, 15, 13-15.
3) *Ibid.*, I, 20, 15-16. — Cf. I, 18,7.
4) *Ibid.*, I, 1, 8. — Cf. V, 2, 2.
5) *Ibid.*, III, 13, 12.
6) Jérome, *De vir. ill.*, 80.

qui savaient maîtriser un public, se seraient probablement décidés à parler grec dans une ville grecque, comme ils le faisaient souvent, même à Carthage. Lactance, qui lisait les philosophes grecs chez les compilateurs latins, n'essaya pas sans doute de prendre sa revanche dans la langue de Platon, qui lui aurait joué un nouveau tour. Il se résigna donc quelque temps à parler dans le désert. En fait, nous ne lui connaissons qu'un seul auditeur : un certain Demetrianus, à qui le maître voua naturellement une infinie reconnaissance, et à qui il dédia plusieurs ouvrages[1]. Du reste, c'est probablement à cet insuccès que le rhéteur doit sa réputation : il se consola de ses loisirs forcés en composant des traités. De ce temps-là paraissent dater la plupart de ses livres perdus, sur des questions de rhétorique, de grammaire, ou d'érudition[2].

Mais, peu à peu, sa vie et sa pensée prenaient une orientation nouvelle. C'est presque sûrement à Nicomédie, avant la persécution de Dioclétien, que s'est converti Lactance. Il nous apprend lui-même qu'il avait été longtemps païen[3]. Il devait l'être encore, quand il quitta l'Afrique : bien que Dioclétien, au début de son règne, ne se montrât pas systématiquement hostile aux chrétiens, le choix d'un chrétien pour la chaire de Nicomédie est assez invraisemblable. De plus, l'idée qu'eut le rhéteur de composer un poème sur son voyage d'Afrique en Asie Mineure, n'est pas l'indice de préoccupations religieuses ou morales. D'autre part, Lactance était certainement chrétien en février 303, au moment où éclata la persécution: il nous raconte qu'il s'affligeait alors d'entendre des païens attaquer le christianisme[4]. Sa conversion se place donc entre 290 et 303.

Si l'on en juge par ses ouvrages, il dut être amené à la religion du Christ par ses réflexions personnelles sur les contradictions des philosophes, par le souci de la vie morale, peut-être aussi, par ses déceptions de rhéteur. Chez un homme si raisonnable, d'un tempérament si peu passionné, l'évolution dut être longue. Mais, une fois convaincu, il alla jusqu'au bout. Il reçut certainement le baptême ; car il parle de ce sacrement du ton d'un homme qui en avait constaté par lui-même l'efficacité[5]. En outre, il fait allusion à la doctrine secrète de l'Eglise, doctrine que l'on cachait aux catéchumènes et que l'on révélait seulement

1) Lactance, *De opific. Dei*, 1, 1 ; *Divin. Instit.*, II, 10, 15 ; Jérome, *De vir. ill.*, 80 ; *Epist.* 84, 7 ; *In Epist. ad Galat.*, II, 4.
2) Jérome, *De vir. ill.*, 80.
3) Lactance, *Divin. Instit.*, I, 1, 8 ; *Epitom.*, 43, 3 ; *De ira Dei*, 2, 2.
4) *Divin. Instit.*, V, 2, 2 ; 4, 1.
5) *Ibid.*, III, 26, 3-11. — Cf. I, 1, 19.

lors du baptême [1]. Après sa conversion, il continua son enseignement, mais en y mêlant des préoccupations d'apostolat, comme on le voit par sa dédicace à Demetrianus [2].

Pendant la persécution de Dioclétien, son attitude paraît avoir été celle d'un chrétien timide, soucieux de garder sa foi sans se compromettre. Il mentionne divers incidents de la persécution : la destruction de l'église de Nicomédie [3], le premier édit impérial [4], des violences de toute sorte [5], notamment la cruauté d'un magistrat qui, dans une ville de Phrygie, fit brûler tous les fidèles avec leur église [6]. Il conte aussi les épreuves de son ami Donatus [7]. Il avoue qu'il était lui-même fort troublé [8]. Il assistait pourtant à des réunions de païens où on lisait des pamphlets contre le christianisme [9], même à des interrogatoires et aux tortures de fidèles [10]. Il s'affligeait, dit-il, de toutes ces iniquités, et prenait la résolution de réfuter les calomnies des païens [11]. En attendant, il se tenait tranquille, évitant toute provocation, et dissimulant sans doute sa qualité de chrétien. Rien ne laisse supposer qu'il ait été personnellement inquiété ; cependant, après deux ou trois années de ce régime, il jugea prudent de quitter Nicomédie [12].

Ici s'ouvre une période très obscure dans la vie de Lactance. On admet généralement aujourd'hui que, vers 307, il quitta l'Asie-Mineure et se rendit en Gaule, où Constantin, dès son avènement, avait accordé aux chrétiens la liberté de leur culte [13]. Ce n'est pas impossible, assurément ; mais rien ne le prouve. Voici les seuls faits certains. Lactance était encore en Bithynie en 305 ; car il y vit abjurer un chrétien emprisonné depuis deux ans [14]. Mais il n'était plus dans ce pays au moment où il écrivait le cinquième livre des *Institutions* [15], c'est-à-dire quelque temps avant l'édit de tolérance qui fut promulgué par Galère au printemps de 311 [16].

Lactance, qui professait encore la rhétorique en février 303 lors de la destruction de l'église de Nicomédie [17], dut cesser son enseignement après l'abdication de Dioclétien, en mai 305 [18]. En

1) *Divin. Instit.*, VII, 26, 8-10.
2) *De opific. Dei*, 1, 1.
3) *Divin. Instit.*, V, 2, 2; *De mort persec.*, 12, 2.
4) *De mort. persec.*, 13, 1.
5) *Ibid.*, 15.
6) *Divin. Instit.*, V, 11, 10.
7) *De mort. persec.*, 16, 3-11; 35, 2.
8) *De opific. Dei*, 1, 1-2.
9) *Divin. Instit.*, V, 2, 2 ; 4,1.
10) *Ibid.*, V, 11, 13-15.
11) *Ibid.*, V, 4, 1.
12) *Ibid.*, V, 2, 2 ; 11, 15.
13) *De mort. persec.*, 24, 9.
14) *Divin. Instit.*, V, 11, 15.
15) *Ibid.*, V, 2, 2 ; 11, 15.
16) *De mort. persec.*, 33-35.
17) *Divin. Instit.*, V, 2, 2 ; *De mort. persec.*, 12, 2.
18) *De mort. persec.*, 19.

effet, Galère, devenu maître de Nicomédie, fit la guerre aux écoles et aux lettrés : « Ce fut la mort de l'éloquence, nous dit notre rhéteur ; les avocats furent supprimés, les jurisconsultes furent relégués ou tués. Les lettres devinrent un métier de malfaiteur ; ceux qui les cultivaient, considérés comme des ennemis privés et publics, furent maudits, écrasés »[1]. Sous ce gouvernement despotique et brutal, toute la vie littéraire fut interrompue à Nicomédie. La fermeture des écoles fut un coup terrible pour Lactance, qui se trouva réduit à la misère[2]. Désormais, rien ne le retenait plus en Bithynie. Il quitta probablement Nicomédie à la fin de 305 ou en 306. Retourna-t-il en Afrique, où se rétablissait alors la paix religieuse ? Chercha-t-il un asile en Gaule, ou dans quelque coin de l'Orient ? C'est ce qu'on ne saurait dire.

En tout cas, il dut revenir à Nicomédie en 311, vers le temps de la mort de Galère. Il y passa sans doute les deux ou trois années suivantes ; il semble parler en témoin oculaire des événements qui se déroulèrent alors dans la région ; il prend soin d'indiquer le jour où furent affichés à Nicomédie l'édit de Galère en 311 et l'édit de Milan en 313[3].

Vers la fin de sa vie, il eut un retour de fortune, grâce à l'amitié de Constantin. Ce prince, avant son avènement, avait été retenu plusieurs années à Nicomédie, comme otage, auprès de Dioclétien, puis de Galère[4]. Il y avait certainement connu et apprécié Lactance. Devenu empereur, il se souvint de lui, et le chargea d'enseigner l'éloquence latine à son fils aîné, Crispus[5].

D'après certains critiques, c'est beaucoup plus tôt, vers 307, suivant les uns, vers 311, suivant d'autres, que Lactance aurait été désigné pour ces fonctions de précepteur. Mais ces hypothèses sont également invraisemblables. Crispus était né vers 300[6] ; on ne peut guère reculer cette date, puisque Constantin lui-même était né vers 274[7]. Ainsi, en 307 ou en 311, Crispus aurait eu sept ou onze ans : à cet âge, il n'avait que faire des leçons d'un rhéteur, l'éducation oratoire commençant vers la seizième année. Nous savons que Crispus fut nommé *César* le 1er mars 317[8] ; or saint Jérôme nous dit précisément que Lactance,

1) *De mort. persec.*, 22, 4-5.
2) *De opific. Dei*, 1, 1-2. — Cf. Jérome, *Chron. ad ann.* 2333.
3) *De mort. persec.*, 35, 1 ; 48, 1.
4) *Ibid.*, 18, 10-11 ; 19, 1-4 ; 24, 3-9.
5) Jérome, *De vir. ill.*, 80 ; *Chron. ad ann.* 2333.
6) Goyau, *Chronologie de l'empire romain*, p. 363. — Plusieurs savants placent même vers 307 la naissance de Crispus (Seeck, dans la *Real-Encycl.* de Pauly-Wissowa, IV, 1722 ; Harnack, *Die Chronologie der altchristl. Litter.*, t. II, p. 417).
7) Goyau, *Chronologie*, p. 327.
8) Jérome, *Chron. ad ann.* 2333. — Cf. Goyau, *Chronologie*, p. 396 ; Maurice,

« dans son extrême vieillesse, fut en Gaule le maître du *César* Crispus »[1]. Ces diverses indications paraissent concorder : c'est donc seulement vers 316 que Lactance aurait été appelé auprès de Crispus, âgé d'environ seize ans[2]. Le précepteur ne dut rester en fonctions que peu d'années : dès 320, Crispus est tout à la guerre et remporte une victoire sur les Francs ; en 323, il détruit la flotte de Licinius ; et il est mis à mort en 326[3].

Lactance séjourna en Gaule, nous dit-on, pendant l'éducation du jeune prince[4]. Mais on peut supposer que le maître et l'élève suivirent aussi en d'autres régions la cour très nomade de Constantin. Nous n'avons aucune donnée précise sur les relations de Lactance avec l'empereur et son entourage. On constate seulement que l'auteur du *De mortibus* est très bien renseigné sur tout ce qui touche à l'histoire de Constantin[5], et que Constantin, dans ses discours plus ou moins authentiques, s'est inspiré des ouvrages de l'apologiste[6]. Le souvenir de ces rapports entre les deux personnages devait suggérer à un faussaire l'idée d'insérer dans les *Institutions divines* deux dédicaces à Constantin[7]. — On ne sait absolument rien sur les dernières années de Lactance, ni sur la date de sa mort.

Il paraît avoir été un très honnête homme, plein de bon sens, consciencieux et respectueux de tous ses devoirs, austère dans sa vie, mais prudent, sans rien d'héroïque, sans vocation pour le martyre. Il aimait assez à prêcher, mais il s'efforçait de régler sa vie sur ses conseils : « Il est bon, dit-il, de recommander le bien et l'honnêteté ; mais, si l'on ne donne pas l'exemple, c'est un mensonge. C'est inconséquence et sottise que d'avoir la bonté, non dans le cœur, mais sur les lèvres[8]. » Assez sévère pour lui-même, il était assez indulgent pour les autres, ne demandant rien d'impossible, toujours ami des solutions moyennes, du juste milieu. Très pauvre, dit-on, il manqua souvent du nécessaire, sans doute au temps de la persécution[9] ; mais il supporta dignement la pauvreté. D'un caractère réservé, il semble avoir eu peu

Mém. des Antiquaires de France, t. LXI, 1900, p. 180.

1) Jérome, *De vir. ill.*, 80.

2) M. Harnack vient d'arriver de son côté à des conclusions très voisines des nôtres : c'est seulement vers 317 que Lactance se serait rendu en Gaule pour y devenir le maître de Crispus (*Die Chronologie der altchristl. Litter.*, t. II, 417).

3) Goyau, *Chronologie*, p. 401 ; 406 ; 412.

4) Jérome, *De vir. ill.*, 80.

5) *De mort. persec.*, 18-19 ; 24-30 ; 42-45.

6) Constantin, *Orat. ad sanct.*, 3 (= Lactance, *Divin. Instit.*, I, 2-3) ; — 16-20 (= *Divin. Instit.*, IV, 15) ; — 24 (= *De mort. persec.*, 4-6) ; etc. — Cf. Eusèbe, *Vita Constantini*, III, 12.

7) Lactance, *Divin. Instit.*, I, 1, 13-16 ; VII, 26, 11-17.

8) *Ibid.*, III, 16, 4.

9) Jérome, *Chron. ad ann.* 2333. — Cf. Lactance, *De opific. Dei*, 1, 1-2.

d'amis, mais des amis sûrs, comme Donatus ou Demetrianus [1]. Malgré toutes ses déceptions, il conserva un optimisme imperturbable, optimisme candide, un peu naïf, qui n'est guère conforme à l'esprit du christianisme.

On a quelquefois voulu faire de lui un parfait citoyen, un Romain de l'ancien temps, admirateur des traditions nationales, et conservateur à outrance. Ce n'est pourtant pas l'impression que laissent ses ouvrages. Sans être nullement hostile à Rome, il parle d'elle en étranger, comme la plupart des apologistes, et comme presque tous ses compatriotes africains. Tout d'abord, comme on peut s'y attendre, il ne pardonne pas aux Romains leur fidélité aux vieilles traditions païennes ; il raille leurs « religions ineptes [2] », depuis le culte de Quirinus ou les danses des Saliens jusqu'au culte impérial [3] ; il déclare que le Capitole est « un monument vide [4]. » Ce qui est plus caractéristique, c'est qu'en toute occasion, comme les autres apologistes, il flétrit le glorieux passé de Rome. Il montre que le Sénat fut d'abord un ramassis d'aventuriers et de coquins [5], que le peuple-roi a grandi par l'injustice et le vol [6]. Il aime à rappeler que Carthage fut la rivale de Rome, et qu'Hannibal mit à une dure épreuve la vertu romaine [7]. Ce qui trahit bien l'indifférence de Lactance à l'égard de l'État, c'est que, comme Tertullien, il interdit nettement aux chrétiens le service militaire [8]. Il sacrifie la patrie à la religion et à la fraternité universelle [9].

Son tour d'esprit est celui d'un pur lettré, assez instruit, mais dénué de sens critique. Il connaît bien ses classique latins ; mais il est peu familier avec l'hellénisme, étranger à la science, incapable de contrôler un fait ou la valeur d'un témoignage. Sans aucun goût pour l'action, il n'a même jamais plaidé ; il ne sait de l'éloquence que la théorie [10]. Spiritualiste convaincu, il professe un dédain tranquille pour le corps, pour la force physique, et même pour les choses humaines [11]. Penseur médiocre, il méprise aussi toutes les spéculations métaphysiques ou théologiques [12]. En revanche, il a le sens des questions morales, et il y ramène tout.

Ce lettré moraliste est, avant tout, un homme d'école, exact

1) Lactance, *De opific. Dei*, 1, 1-3 ; 20, 1 ; *De ira Dei*. 1, 1 ; 22, 1 ; *De mort. persec.*, 1, 1 ; 16, 3-11.
2) *Divin. Instit.*, I, 22, 9.
3) *Ibid.*, I, 15, 28-29 ; 21, 45.
4) *Ibid.*, I, 11, 49.
5) *Ibid.*, II, 6, 13-16.
6) *Ibid.*, VI, 9, 4 ; *Epitom.*, 51, 3.
7) *Divin. Instit.*, II, 16, 17-18 ; VII, 15, 15.
8) *Ibid.*, VI, 20, 16.
9) *Ibid.*, VI, 6, 19-20.
10) *Ibid.*, III, 13, 12.
11) *Ibid.*, I, 18, 3-17 ; II, 3, 8 ; *De opific. Dei*, 1, 10-11.
12) *Divin. Instit.*, II, 5, 2-3 ; III, 16, 2.

et froid, respectueux des traditions littéraires, mais sans imagination ni fantaisie. Sous une forme ou l'autre, il a enseigné toute sa vie; il n'a guère d'autre horizon, et c'est pour cela qu'il prétend ramener le christianisme aux proportions d'une philosophie. Il reproche aussi vivement à Galère son aversion pour les lettrés que toutes ses cruautés[1]. Malgré les efforts de sa charité chrétienne, il trahit sans cesse son dédain pour la foule ignorante, à qui il reconnaît tout au plus un gros bon sens[2]. Ce qui l'éloigne du peuple, ce ne sont pas seulement des délicatesses de lettré; ce sont surtout des habitudes d'esprit, des goûts d'école. Le pédantisme a résisté même à la grâce du baptême. Pédant, Lactance l'est assurément dans sa façon de poser et de traiter toutes les questions, avec les procédés traditionnels et les termes consacrés; il l'est aussi dans sa conception de l'art d'écrire, qu'il réduit à un idéal de correction élégante. Par cette rectitude de l'argumentation et de l'expression, il se croit très supérieur aux apologistes qui l'avaient précédé, et dont plusieurs nous paraissent autrement originaux[3]. Malgré ses affectations de modestie[4], il a une grande confiance en son talent. Il peut dire du mal de lui-même, sans que sa vanité d'auteur y perde rien; car il se croit inspiré de Dieu[5]. Jusqu'au bout, il est resté un simple rhéteur; et, dans son œuvre, la marque de l'école est d'autant plus visible, qu'y est plus effacée la personnalité du penseur et de l'écrivain.

II

Vue d'ensemble et chronologie des œuvres de Lactance. — Ouvrages perdus. — Premiers essais en Afrique. — Le *Symposium*. — L'*Itinéraire d'Afrique à Nicomédie*. — Le *Grammaticus*. — Les deux livres *Ad Asclepiadem*. — Les *Epistulae ad Probum*, en quatre livres. — Les *Epistulae ad Severum*, en deux livres. — Les *Epistulae ad Demetrianum*, en deux livres. — Ouvrages conservés. — Poésies attribuées à Lactance. — Chronologie des traités apologétiques ou philosophiques. — Questions préliminaires. — Les dédicaces à Constantin. — Date du *De opificio Dei*. — Les *Divinae Institutiones* et l'*Epitome*. — Le *De ira Dei*. — Date du *De mortibus persecutorum*.

L'œuvre de Lactance était considérable, et assez variée; mais elle ne nous est parvenue qu'en partie. Si les livres chrétiens sont presque tous conservés, par contre, tous les livres païens sont perdus.

1) *De mort. persec.*, 22.
2) *Divin. Instit.*, I, 15, 28; II, 3, 7; III, 1, 1; 5, 3-4.
3) *Ibid.*, V, 1, 18-28; 2, 1.
4) *Ibid.*, III, 13, 12; *De opific. Dei*, 20, 8.
5) *Divin. Instit.*, V, 4, 1 et 7; VI, 1, 1; VII, 1, 22; etc.

Le rhéteur était encore en Afrique, et tout jeune, quand il écrivit son *Symposium* ou *Banquet*[1] : sans doute, quelque compilation sous forme dialoguée, dans le genre du *Banquet des Sept Sages* faussement attribué à Plutarque, ou du *Banquet des Sophistes* d'Athénée. Des premiers temps du séjour de Lactance à Nicomédie datait probablement son poème intitulé *Hodoeporicum*, où il racontait en hexamètres son voyage d'Afrique en Asie Mineure[2].

Selon toute apparence, c'est aussi à Nicomédie, avant sa conversion, qu'il composa la plupart de ses ouvrages d'érudition : le *Grammaticus*, traité de grammaire ou de métrique[3]; les deux livres *Ad Asclepiadem*, adressés à un ami qui avait dédié lui-même à Lactance un opuscule *Sur la Providence*[4]; les *Epistulae ad Probum*, en quatre livres, dont nous possédons deux fragments, l'un sur les mètres employés par les comiques, l'autre sur les Galates[5]; les *Epistulae ad Severum*, en deux livres[6].

Lactance était déjà chrétien, quand il écrivit les deux livres de ses *Epistulae ad Demetrianum*, où il niait la réalité du Saint-Esprit[7]. Il songea aussi à composer un traité contre les Juifs[8], un autre contre les hérétiques[9]; mais l'on ne sait s'il donna suite à ces projets. Enfin, nous possédons sous son nom un court fragment *De motibus animi*, dont on ne connaît point l'origine exacte[10].

Autant qu'on en peut juger d'après quelques citations ou allusions, la plupart des ouvrages perdus de Lactance relevaient de l'érudition pure; ils traitaient des questions de géographie, de grammaire, de métrique, de philosophie[11]. Plusieurs d'entre eux avaient la forme de lettres adressées à des amis; réunis, ils constituèrent de bonne heure un grand recueil d'*Epistulae*, en huit livres, auquel fait allusion saint Jérome[12]. En adoptant ce cadre de la lettre, Lactance avait évidemment voulu rendre l'érudition plus aimable. Pourtant, ses *Epistulae* n'avaient pas

1) Jérome, *De vir. ill.*, 80.
2) *Ibid.*, 80.
3) *Ibid.*, 80.
4) Lactance, *Divin. Instit.*, VII, 4, 17; Jérome, *De vir. ill.*, 80.
5) Jerome, *De vir. ill.*, 80 ; *Comment. in Epist. ad Galat.*, II, *Praefat.* ; Rufin, *Comment. in metra Terentii*, dans les *Grammat. lat.* de Keil, t. VI, p. 564. — Cf. Brandt et Laubmann, *Lactanti opera*, t. II, p. 155.
6) Jérome, *De vir. ill.*, 80 et 111.
7) Id., *De vir. ill.*, 80; *Epist.* 84, 7; *Comment. in Epist. ad Galat.*, II, 4.
8) Lactance, *Divin. Instit.*, VII, 1, 26.
9) *Ibid.*, IV, 30, 14 ; *De ira Dei*, 2, 6.
10) Brandt et Laubmann, *Lactanti opera*, t. II, p. 157-158.
11) Jérome, *Epist.* 35, 1.
12) Id.. *Comment. in Epist. ad Galat.*, II, 4 : « in *octavo* ad Demetrianum epistularum libro ».

le don de charmer tous les lecteurs. Le pape Damase avouait à Jérôme qu'il y prenait peu de plaisir. Il trouvait ces lettres interminables et bien sèches : « Aussi, disait-il, ces longueurs ennuient le lecteur. Même quand les discussions sont courtes, elles conviennent mieux aux gens d'école qu'à nous, ces discussions sur la métrique, sur la géographie, sur les philosophes[1]. » On le voit, tous ces travaux du rhéteur n'annonçaient guère l'apologiste.

Comme bien d'autres rhéteurs, Lactance avait été tenté par la gloire poétique. Nous avons mentionné déjà son *Itinéraire*, dont il ne reste absolument rien. On joint ordinairement à ses œuvres plusieurs petits poèmes, dont l'un peut être authentique. Ecartons les *Ænigmata*, que l'on a considérés parfois comme des fragments du *Symposium* de Lactance, et qui sont tout simplement un jeu d'esprit d'un certain Symphosius[2]. Ecartons aussi le *De resurrectione Domini*, qui figure à plus juste titre parmi les poésies de Fortunat[3], et le *De Passione Domini*, qui paraît être un pastiche né de la fantaisie d'un humaniste de la Renaissance[4]. Reste le *De Ave Phoenice*[5], que plusieurs manuscrits attribuent à Lactance, et qui est cité sous son nom par Grégoire de Tours[6]. Nous reviendrons plus loin sur ce poème, dont l'authenticité n'est ni invraisemblable ni certaine.

L'œuvre apologétique et philosophique de Lactance nous est parvenue entière, telle du moins que l'a résumée saint Jérome[7]. Elle comprend : les *Divinae Institutiones*, en sept livres[8]; l'*Epitome* ou Abrégé des Institutions divines[9]; les opuscules *De opificio Dei*[10] et *De ira Dei*[11]. Joignons-y provisoirement un cinquième ouvrage dont l'attribution à notre apologiste a été souvent contestée, mais sans raisons décisives, le célèbre pamphlet *De mortibus persecutorum*[12].

Avant d'étudier l'œuvre de Lactance, il importe d'en fixer, autant que possible, la chronologie[13]. Pour les premiers traités,

1) Jérôme, *Epist.* 35, 1 (Damasus ad Hieronymum).

2) Riese, *Anthol. lat.*, n. 286.

3) Fortunat, *Carm.*, III, 9.

4) Brandt et Laubmann, *Lactanti opera*, t. II, p. 148. — Cf. Brandt, *Ueber das Lactanz zugeschriebene Gedicht De Passione Domini*, dans les *Comment. Wœlfflin.*, Leipzig, 1891, p. 77.

5) Brandt et Laubmann, *Lactanti opera*, t. II, p. 135.

6) Grégoire de Tours, *De curs. stell.*, 12.

7) Jérome, *De vir. ill.*, 80.

8) Brandt et Laubmann, *Lactanti opera*, t. I, p. 1-672.

9) *Ibid.*, p. 675-761.

10) *Ibid.*, t. II, p. 4-64.

11) *Ibid.*, p. 67-132.

12) *Ibid.*, p. 171-238.

13) Ebert, *Ueber den Verfasser des Buches De mortibus persecutorum*, dans les *Sitzungsber. der sächs. Ges. der Wiss. zu Leipzig*, t. XXII, 1870, p. 115 ; Brandt, *Ueber die Entstehungsverhältnisse der Prosaschriften des Lactantius*, dans les

l'ordre de succession est facile à établir, grâce aux renvois de l'auteur. Le *De opificio Dei* est un peu antérieur aux *Institutions*, qu'il annonce[1], et où il est cité[2]. L'*Épitome*, d'après ce que nous apprend Lactance lui-même, a été composé longtemps après les *Institutions*[3]. Enfin, le *De ira Dei* est nettement annoncé dans les *Institutions*[4], et y renvoie souvent[5]. Par conséquent, les quatre traités se sont succédé dans l'ordre suivant : le *De opificio Dei*; les *Divinae Institutiones*; le *De ira Dei* et l'*Epitome*.

La date de chacun de ces traités ne peut être déterminée qu'approximativement, et sous réserves. Tout d'abord, doivent être tranchées deux questions préjudicielles : 1° Dans ces ouvrages, faut-il rapporter aux persécutions de Dioclétien et de Galère (303-311), ou à la persécution de Licinius (320-323), les fréquentes allusions aux violences contre les chrétiens? 2° Faut-il tenir compte des dédicaces à Constantin, que renferment certains manuscrits des *Institutions*?

Ni Dioclétien, ni Galère, ni Licinius ne sont nommés dans aucun des quatre traités. On a prétendu que, dans un passage où il parle des tyrans hypocrites[6], Lactance avait visé Licinius : mais c'est là une réflexion banale, dont on ne saurait rien conclure. On a encore prétendu que les *Institutions* mentionnent l'hérésie arienne, dont la première condamnation paraît dater de 319 : mais le mot *Ariani* ne se lit que sur un seul manuscrit de valeur médiocre, et c'est sûrement une interpolation[7]. Par suite, rien ne justifie l'hypothèse qui place la composition de l'ouvrage au temps de la persécution de Licinius.

Au contraire, bien des détails se rapportent clairement aux persécutions de Dioclétien et de Galère. Rappelons d'abord que Lactance fut appelé à Nicomédie sous Dioclétien[8], et qu'il commença ses *Institutions* précisément dans cette ville[9]. Il entreprit cet ouvrage pour répondre à deux pamphlets païens[10], dont l'un était probablement le pamphlet adressé *Aux chrétiens* par Hiéro-

Wiener Sitzungsber., t. CXXV, Abh. VI, 1892; *Ueber den Verfasser des Buches De mortibus persecutorum*, dans les *Neue Iahrbb. für Philol.*, t. CXLVII, 1893, p. 121; Belser, *Ueber den Verfasser des Buches De mortibus persecutorum*, dans la *Theol. Quartalschrift*, t. LXXIV, 1892, p. 246; Pichon, *Lactance*, p. 4 et suiv.; Harnack, *Die Chronologie der altchristl. Litter.*, t. II, p. 417-425.

1) Lactance, *De opific. Dei*, 15, 5-6; 20, 1-9.

2) *Divin. Instit.*, II, 10, 15 : « *Nuper* proprium de ea re librum ad Demetrianum auditorem meum scripsi ».

3) *Epitom.*, praefat., 1, 1 : « Quamquam Divinarum Institutionum libri, quos *jampridem* ad inlustrandam veritatem religionemque conscripsimus... »

4) *Divin. Instit.*, II, 17, 5.

5) *De ira Dei*, 2, 4-6; 11, 2; 17, 12.

6) *Divin. Instit.*, VI, 6, 13-14.

7) *Ibid.*, IV, 30, 10 (dans le commentaire critique).

8) Jérome, *De vir. ill.*, 80.

9) Lactance, *Divin. Instit.*, V, 2, 2.

10) *Ibid.*, V, 2, 2-4; 4, 1.

clès, préfet de Bithynie, au début de 303[1]. Dans ses *Institutions*, Lactance fait nettement allusion à un incident qui se produisit en 302, et qui amena les premières mesures de proscription : pendant que Dioclétien offrait un sacrifice solennel, des chrétiens qui appartenaient à la suite de l'empereur troublèrent par leurs signes de croix les opérations des haruspices, qui demandèrent le châtiment des sacrilèges et la destruction de leur église[2]. Enfin, les *Institutions* mentionnent une persécution générale[3] : ce qui s'applique fort bien à la persécution du temps de Dioclétien, mais non à la persécution toute locale de Licinius. Tous ces passages des traités apologétiques deviennent très clairs, si on les rapproche des récits du *De mortibus* sur les violences de Dioclétien et de Galère. Ils visent les mêmes événements, et se rapportent aux années 303-311.

Mais que penser des dédicaces à Constantin[4]? Ces dédicaces sont au nombre de deux : la première promet à Constantin la victoire sur ses ennemis, persécuteurs du christianisme[5]; la seconde célèbre cette victoire comme un fait accompli[6]. En outre, on relève, au début de plusieurs livres, des apostrophes à Constantin[7]. Ces dédicaces et ces apostrophes apparaissent seulement dans certains manuscrits, qui ne sont pas les meilleurs au jugement des derniers éditeurs. Ces mêmes manuscrits sont également les seuls qui contiennent plusieurs passages où sont exposées des théories dualistes[8]. Par conséquent, le sort des dédicaces est étroitement lié à celui des pages dualistes : l'authenticité d'une des séries entraîne celle de l'autre. On a beaucoup discuté pour ou contre cette authenticité.

Considérés en eux-mêmes, ces morceaux peuvent être de Lactance. Les dédicaces sont d'un ton assez juste, et l'on connaît les relations de l'apologiste avec Constantin. Même les pages dualistes n'ont rien qui surprenne outre mesure : on retrouve ces théories dans d'autres passages des *Institutions*[9]; on en

1) Lactance, *Divin. Instit.*, V, 2, 12-13 ; *De mort. persec.*, 16, 4 ; Eusèbe, *Contr. Hierocl.*, 1.

2) Lactance, *Divin. Instit.*, IV, 27, 4-5 ; *De mort. persec.*, 10, 1-4.

3) *Divin. Instit.*, V, 11, 6.

4) Brandt, *Ueber die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius*, dans les *Wiener Sitzungsber*, t. CXVIII, 1888, p. 9 ; t. CXIX, 1889, p. 3 ; Pichon, *Lactance*, p. 6 ; Harnack, *Die Chronologie der altchristl. Litter.*, t. II, p. 419.

5) Lactance, *Divin. Instit.*, I, 1, 13-16 (dans le commentaire critique de l'édition Brandt, t. I, p. 4).

6) *Ibid.*, VII, 27, 11-17 (dans le commentaire critique de l'édition Brandt, I, p. 668-669).

7) *Ibid.*, II, 1, 2; III, 1, 1 ; IV, 1, 1 ; V, 1, 1; VI, 3, 1.

8) *Ibid.*, II, 8, 6, sqq. (éd. Brandt, t. I, p. 130-131); VII, 5, 27 sqq. (*ibid.*, t. I, p. 602-604) ; *De opific. Dei*, 19, 8 sqq. (*ibid.*, t. II, p. 61-62).

9) Par exemple : *Divin. Instit.*, II, 8, 3-5.

trouverait d'analogues jusque chez Tertullien. Quant à la forme, elle rappelle assez bien celle de Lactance. Mais sa langue et son style sont si peu caractérisés, si peu personnels, qu'on ne saurait rien conclure de ces rapports apparents; beaucoup de rhéteurs ont pu écrire ainsi. — Bref, ni le fond ni la forme des morceaux incriminés ne nous apprennent rien sur l'authenticité. On en revient nécessairement au témoignage des manuscrits. Et, de nouveau, l'on se pose cette question : pourquoi ces morceaux figurent-ils tous dans quelques manuscrits, et dans ceux-là seulement?

Les hypothèses n'ont pas manqué. On peut les ramener à trois : 1° Dédicaces, apostrophes et théories dualistes ont été introduites par Lactance lui-même dans une seconde édition, adressée à Constantin; 2° Ces morceaux figuraient dans l'ouvrage primitif; ils ont été supprimés plus tard par un lecteur qui jugeait inutiles les dédicaces, et compromettantes les pages dualistes; 3° Tous ces morceaux sont simplement des interpolations.

L'hypothèse des deux éditions explique fort bien la présence d'une dédicace à Constantin, dans une partie des manuscrits; beaucoup moins, l'existence de deux dédicaces, l'une antérieure, l'autre postérieure à la paix de l'Eglise; et pas du tout, l'addition des théories dualistes. Pour quel motif Lactance aurait-il ajouté ces pages doctrinales, un peu suspectes d'hérésie? — La seconde hypothèse, qui suppose des suppressions postérieures, rend bien compte de la disparition des grands développements dualistes. Mais pourquoi ce lecteur si scrupuleux n'a-t-il pas retranché les autres passages de Lactance, où sont exposées les mêmes idées? Et surtout, pourquoi aurait-il retranché systématiquement ces inoffensives dédicaces ou apostrophes à Constantin? Malgré les explications ingénieuses qu'on a imaginées, on n'arrive point à comprendre cet acharnement contre la mémoire du grand protecteur de l'Eglise. Or, comme nous l'avons vu, dédicaces et pages dualistes figurent dans les mêmes manuscrits, et doivent être acceptées ou rejetées ensemble.

Il faut donc s'en tenir à la troisième hypothèse, qui est vraiment la plus naturelle. Tous ces morceaux ne sont que des interpolations, comme on en trouve tant dans les manuscrits. On n'a pas de peine à se placer au point de vue du faussaire. Quelque rhéteur manichéen, comme ce Faustus dont s'est moqué Augustin[1], a trouvé chez Lactance le germe de son dualisme favori;

1) Augustin, *Confess.*, V, 3 et 6-7.

il s'est plu à développer ce thème; et, comme il connaissait les relations de Lactance avec Constantin, il a imaginé de placer son hérésie et les *Institutions* sous le patronage du premier empereur chrétien. S'il en est ainsi, l'on doit convenir que ce faussaire ne manquait point d'esprit.

En résumé, nous croyons, avec les derniers éditeurs de Lactance, qu'il faut considérer comme apocryphes les dédicaces à Constantin. Nous n'avons donc pas à en tenir compte dans notre étude chronologique. Par là disparaît une contradiction assez grave qui embarrasse fort les partisans de l'authenticité : la seconde dédicace serait postérieure à l'édit de Milan, tandis que tout le reste du traité est évidemment antérieur à la paix de l'Eglise.

Parmi les ouvrages de Lactance qui nous sont parvenus, le plus ancien est le *De opificio Dei*. Nous avons vu que cet opuscule a sûrement précédé, mais de peu, les *Institutions*[1]. Il renferme plusieurs allusions à la persécution[2]. L'auteur nous dit qu'il était alors très inquiet, et que même il manquait du nécessaire[3]. Selon toute apparence, il écrivait ceci au moment où il venait de perdre son gagne-pain avec sa chaire de rhétorique. Après l'abdication de Dioclétien (1er mai 305), Galère frappa les gens de lettres, et sans doute ferma les écoles de Nicomédie[4]. C'est probablement alors que Lactance composa le *De opificio Dei*, dans les derniers mois de 305.

Les sept livres des *Institutions* ont occupé l'auteur pendant plusieurs années. D'après son propre témoignage, il conçut l'idée de ce grand ouvrage en entendant la lecture de pamphlets païens, vers le début de la persécution de Dioclétien, peu après la destruction de l'église de Nicomédie (23 février 303)[5]. Un traité de cette importance exigeait de longues recherches préliminaires. Lactance réunissait encore les matériaux de son Apologie au moment où il terminait le *De opificio Dei*, c'est-à-dire, probablement, vers la fin de 305[6]. D'autre part, on relève, dans presque tous les livres des *Institutions*, de fréquentes allusions aux violences dont les chrétiens étaient victimes, tandis qu'on n'y rencontre aucune allusion à la paix de l'Eglise. On doit donc admettre que le tout est antérieur à l'édit de tolérance promulgué par Galère et affiché à Nicomédie le 30 avril 311[7].

1) Lactance, *De opific. Dei*, 15, 5-6 ; 20, 1-9 ; *Divin. Instit.*, II, 10, 15.
2) *De opific. Dei*, 1, 1 et 7 : « sicuti *nunc* videmus ». — Cf. 20, 1.
3) *Ibid.*, 1, 1-2 ; 20, 1.
4) *De mort. persec.*, 22, 4-5.
5) *Divin. Instit.*, V, 2, 2-4 ; 4, 1. — Cf *De mort. persec.*, 12, 2-5.
6) *De opific. Dei*, 20, 1-9.
7) *De mort. persec.*, 35, 1.

Le premier livre paraît dater de 307, si l'on en juge d'après une indication chronologique qui est relative au nombre d'années écoulées depuis la guerre de Troie[1]. Le livre V a été écrit à un moment où Lactance n'était plus en Bithynie[2]. Il renferme beaucoup d'allusions aux violences des païens : tantôt à une persécution passée, celle de Dioclétien (303-305)[3], tantôt à une persécution présente, celle de Galère[4]. De même, le livre VI a été composé en pleine persécution, avant l'édit de tolérance de 311[5]. Dans le livre VII, les allusions aux violences sont moins précises[6]; mais ce livre est si étroitement lié au précédent, qu'on peut le rapporter au même temps. Par cet ensemble de faits, on est amené à conclure que les *Institutions* ont dû être écrites entre le début de 307 et le début de 311. On ne saurait d'ailleurs fixer le lieu de la publication.

Le *De ira Dei* est postérieur aux *Institutions*, qui l'annoncent clairement[7], et auxquelles il renvoie fréquemment[8]. Il ne contient pas d'allusions nettes à la persécution. Cependant, il doit être antérieur à la mort de Galère (5 mai 311). Autrement, on ne s'expliquerait pas que l'auteur n'eût point allégué, à l'appui de sa thèse sur la colère divine, cet argument décisif, tiré des faits : l'horrible mort du plus acharné des persécuteurs[9]. L'opuscule paraît donc avoir suivi de près les *Institutions*, dont il est comme un appendice ; il a dû être écrit en 310 ou au commencement de 311[10].

1) *Divin. Instit.*, I, 23, 4 : « Ab excidio autem Trojanae urbis colliguntur anni mille quadringenti septuaginta. » D'après la tradition accréditée par Eratosthène et universellement adoptée à l'époque de Lactance, la prise de Troie avait eu lieu en 1183 avant notre ère. Si l'on s'en tient au texte actuel des *Institutions*, Lactance aurait écrit en : 1470 — 1183 = 287. Cette date est inadmissible, puisque l'ouvrage est sûrement postérieur à la persécution de Dioclétien. Il y a donc une erreur dans les manuscrits. Le nombre indiqué s'écrit, en chiffres romains, MCCCCLXX. Or, la phrase suivante commence aujourd'hui par *Ex hac* ; ce qui donne MCCCCLXXEXHAC. Il y a eu très probablement une confusion entre les derniers chiffres et les premières lettres de l'autre phrase. Ou bien Lactance avait écrit : LXX[X]XHAC ; ou bien le copiste du manuscrit dont tous les nôtres dérivent (l'archétype Ω de Brandt) a confondu les chiffres XX avec le EX qui suivait. Si notre conjecture est exacte, Lactance écrivait ce passage 1490 ans après la guerre de Troie. Or, 1490 — 1183 = 307. C'est donc en 307 qu'il aurait composé le premier livre des *Institutions*. — Dans l'*Epitome*, on retrouve le nombre 1470 : « Sunt ab Ilio capto, anni MCCCCLXX » (*Epitom.*, 19, 5). Mais, là encore, il y a une erreur certaine, puisque la date de 287 est absolument inadmissible. Une fois l'erreur commise dans les *Institutions*, un copiste a modifié le texte correspondant de l'*Epitome*, pour mettre d'accord les deux ouvrages.

2) *Divin. Instit.*, V, 2, 2 ; 11, 15.

3) *Ibid.*, V, 2, 2 ; 2, 10 ; 11, 7-15 ; 13, 6 et suiv.

4) *Ibid.*, V, 9, 1 et suiv. ; 11, 5-6 ; 12, 1-2 ; 13, 1 et suiv. ; 19, 1 et suiv. ; 22, 13 et suiv. ; 23, 1-4.

5) *Ibid.*, VI, 17, 6-8.

6) *Ibid.*, VII, 22, 11-12.

7) *Ibid.*, II, 17, 5.

8) *De ira Dei*, 2, 4-6 ; 11, 2 ; 17, 12.

9) Cf. *De mort. persec.*, 33-35 ; 52, 2-4.

10) D'après M. Harnack, Lactance aurait

Quant à l'*Epitome*, tout ce qu'on peut dire de certain, c'est qu'il a été composé « longtemps » après les *Institutions*, comme en témoigne la préface[1]. Les diverses hypothèses qui visent à fixer une date précise, n'ont pas de base solide. Le contenu de l'ouvrage ne nous apprend rien, naturellement, puisque c'est un simple résumé d'un autre traité. L'auteur note bien qu'il écrit trois cents ans après la naissance du Christ[2]; mais c'est là un chiffre rond, dont on ne peut tirer aucune indication. Rien n'empêche, d'ailleurs, que l'*Epitome* soit postérieur à la paix de l'Eglise[3].

Reste le *De mortibus persecutorum*, dont nous admettons provisoirement l'authenticité, en nous réservant de la discuter en temps et lieu. L'auteur de ce pamphlet semble parler en témoin oculaire des événements qui se déroulèrent à Nicomédie de 311 à 313[4]; mais il connaît aussi en détail les intrigues de Maximien Hercule et de Maxence en Italie ou en Gaule, comme les faits et gestes de Constantin[5]. On ne peut dire, par conséquent, si l'ouvrage a été composé à Nicomédie, en Gaule, ou ailleurs.

D'après le contenu, le *De mortibus* n'est pas antérieur au milieu de 314. Il fut commencé après l'édit de Milan, et, semble-t-il, pendant que l'on reconstruisait l'église de Nicomédie[6]. Les derniers événements qu'il raconte sont la promulgation faite dans cette ville, le 13 juin 313, de l'édit de Milan[7]; la mort de Dioclétien, dans l'été de 313[8]; la mort de Maximin Daïa à Tarse, au mois d'août de la même année[9]; le supplice de Valeria, veuve de Galère, et de Prisca, veuve de Dioclétien, dans l'été de 314[10]. D'autre part, l'auteur ne mentionne pas la victoire remportée par Constantin sur Licinius, en Pannonie, au mois d'octobre 314; on peut donc supposer que le *De mortibus* a été achevé vers la fin de l'été, cette année-là. Mais on peut admettre aussi, sans

composé ses trois ouvrages apologétiques entre 303 et 305 ; il aurait terminé le *De opificio* à la fin de 303 ou en 304, les *Institutions* et le *De ira* en 305 (*Die Chronologie der altchristl. Litter.*, t. II, p. 424-425). Cette hypothèse soulève bien des objections ; et surtout, cet intervalle de deux ans est vraiment bien court ; les *Institutions*, à elles seules, ont dû occuper l'auteur pendant plusieurs années. Cf. Krüger, *Kritische Bemerkungen zu Harnacks Chronologie*, Göttingen, 1905, p. 51-52 (*Götting. Gelehrt. Anzeig.*, 1905).

1) Lactance, *Epitom.*, praefat., 1.

2) *Ibid.*, 38, 1.

3) Suivant M. Harnack, l'*Epitome* aurait été composé en même temps que le *De mortibus* ou un peu plus tard (*Die Chronologie der altchristl. Litter.*, t. II, p. 425). C'est assez vraisemblable.

4) *De mort. persec.*, 35, 1 et 4 ; 48, 1.

5) *Ibid.*, 18-19 ; 24-30 ; 42-45.

6) *Ibid.*, 1, 1-5.

7) *Ibid.*, 48, 1.

8) *Ibid.*, 42, 3. — On a proposé de placer la mort de Dioclétien le 3 décembre 316 (Seeck, *Neue Iahrbb. für Philol.*, 1889, p. 628). Mais l'hypothèse a été contestée, et est peu vraisemblable.

9) *De mort. persec.*, 49, 1-7.

10) *Ibid.*, 51, 1-2.

invraisemblance, que l'écrivain a évité intentionnellement de raconter la querelle des deux princes qui avaient signé l'édit de Milan; en ce cas, le pamphlet aurait pu être publié dans l'une des années suivantes. Les deux hypothèses se justifient également. D'après le ton de l'opuscule, d'après les allusions enthousiastes à la paix religieuse et à la reconstruction de l'église de Nicomédie[1], on est porté à croire que le *De mortibus* date de 314, au lendemain même des événements. Mais la seconde hypothèse explique mieux la précision des renseignements sur les intrigues des cours d'Occident, et bien des détails qui paraissent empruntés aux archives impériales[2]. En tout cas, le *De mortibus* est sûrement antérieur à la persécution de Licinius, qui commença vers 320[3].

En terminant cette étude, nous en résumerons les conclusions dans un tableau synoptique, mais en rappelant que sur bien des points, faute de données certaines, cette chronologie reste hypothétique.

TABLEAU CHRONOLOGIQUE DES ŒUVRES DE LACTANCE.

— en Afrique, avant 290 (?). . . .	— *Symposium* (perdu).
— à Nicomédie, vers 290 (?). . . .	— *Hodoeporicum* (perdu).
— à Nicomédie, entre 290 et 303 (?), avant la conversion de Lactance.	— *Grammaticus* (perdu). *Ad Asclepiadem libri II* (perdus). *Epist. ad Probum libri IV* (perdus). *Epist. ad Severum libri II* (perdus).
— à Nicomédie, avant 303 (?), après la conversion de Lactance.	— *Epist. ad Demetrianum libri II* (perdus). *De ave Phoenice* (?).
— fin de 305, avant les *Institutions*	— *De opificio Dei.*
— en 307 (?)	— *Divinarum Institutionum liber I.*
— entre 307 et 311	— *Divinarum Institutionum libri II-VII.*
— en 310-311, après les *Institutions*	— *De ira Dei.*
— après 311, après les *Institutions*	— *Epitome.*
— entre 314 et 320	— *De mortibus persecutorum.*

1) *De mort. persec.*, 1, 2.

2) Cf. Maurice, *Bull. des Antiquaires de France*, 1899, p. 335-340; 1903, p. 142-146.

3) M. Harnack vient d'arriver à des conclusions assez voisines des nôtres : le *De mortibus* serait probablement de 313-314, et, en tous cas, antérieur à 321 (*Die Chronologie der altchristl. Litter.*, t. II, p. 422-423).

III

Les traités apologétiques ou philosophiques. — Le *De opificio Dei.* — Caractère de cet opuscule. — Les *Divinae Institutiones.* — Comment Lactance fut amené à entreprendre cet ouvrage. — Réponse à des pamphlets dirigés contre les chrétiens. — Le dessein de Lactance. — Ses jugements sur les apologistes antérieurs. — Plan de l'ouvrage. — Les sources. — Ce que Lactance apporte de nouveau. — L'*Epitome.* — Caractère de cet abrégé. — Le *De ira Dei.* — Le *Corpus* apologétique de Lactance.

Les quatre traités apologétiques ou philosophiques de Lactance doivent être étudiés ensemble; car ils se rattachent à une même conception, et ils exposent les mêmes idées avec les mêmes moyens. Le *De opificio Dei* est comme la préface des *Divinae Institutiones*, dont l'*Epitome* est un simple abrégé, et dont le *De ira Dei* est comme un appendice.

Le *De opificio Dei* paraît dater, nous l'avons vu, des derniers mois de 305. Il a été écrit en pleine persécution, et contient d'ailleurs des allusions aux violences dont souffrait alors l'Eglise[1]. L'auteur avoue même son inquiétude et sa détresse[2]. Cependant, sauf ces allusions discrètes aux misères du temps, rien ne trahit le trouble d'esprit. Lactance disserte froidement, en philosophe; le ton est d'un homme d'école, détaché des choses de ce monde, tout à ses méditations. Et ce calme imperturbable au milieu des épreuves, ce dédain des réalités, qui contraste un peu avec la timidité du rhéteur ou du chrétien, est l'indice d'une âme assez haute.

L'opuscule porte divers titres dans les manuscrits[3]. Il est ordinairement appelé *De opificio Dei.* Ainsi le désigne saint Jérôme, qui pourtant, dans sa Notice, ajoute comme sous-titre : *vel formatione hominis*[4].

L'ouvrage est dédié à Demetrianus[5]. Ce Demetrianus avait été le fidèle disciple de Lactance, au temps où celui-ci professait l'éloquence[6]; il s'était converti, lui aussi[7], ce qui ne l'empêchait pas d'exercer d'importantes fonctions publiques[8]. Lactance suivait par la pensée son ancien élève, au milieu de ces occupations

1) Lactance, *De opific. Dei*, 1, 1 et 7 ; 20, 1.
2) *Ibid.*, 1, 1-2 ; 20, 1.
3) Brandt et Laubmann, *Lactanti opera*, t. II, p. 3.
4) Jérome, *De vir. ill.*, 80. — Cf. *Epist.* 70, 5.
5) Lactance, *De opific. Dei*, 1, 1 ; 20, 1 ; *Divin. Instit.*, II, 10, 15 ; Jérome, *De vir. ill.*, 80.
6) Lactance, *De opific. Dei*, 1, 1-2.
7) *Ibid.*, 1, 9.
8) *Ibid.*, 1, 4-5.

profanes; il craignait un peu que le métier ne l'absorbât, au point de lui faire oublier Dieu et son salut[1]. Il croyait donc de son devoir de le guider encore dans cette voie nouvelle, comme autrefois Sénèque avait guidé Lucilius[2]. Et il lui adressa, outre deux livres de lettres[3], le traité *De opificio Dei*.

Dans ce traité, où il abuse des causes finales, Lactance entreprend de prouver Dieu et la Providence par l'analyse des merveilles du corps humain. Après une exhortation à Demetrianus[4] et un préambule[5], il expose sa théorie générale sur le rôle de la finalité dans la structure de l'homme et de toutes les espèces animales[6]. En passant, il réfute les Epicuriens, qui niaient la Providence[7]. Puis il décrit minutieusement toutes les parties du corps humain[8]. Il étudie sommairement la nature et l'origine de l'âme[9]. En terminant, il promet à son ami un ouvrage plus considérable sur la vraie philosophie[10].

Tout cela, il faut l'avouer, est assez banal. Lactance ne fait guère que rééditer des lieux-communs, dès longtemps familiers aux païens. Lui-même nous indique ses principales sources : la *République* et le *De natura deorum* de Cicéron[11]; puis Varron, que peut-être il cite de seconde main[12]. On doit y joindre sans doute un écrit hermétique, et un traité inconnu où étaient reproduits divers fragments des philosophes[13]. Enfin, la démonstration est égayée ou alourdie d'assez nombreuses citations de Lucrèce[14] ou de Virgile[15]. Quand on a rendu à chacun son bien, on s'aperçoit que la part de l'auteur est maigre.

La méthode n'est guère plus personnelle. Tantôt Lactance réfute les Epicuriens, d'après Cicéron ou d'autres[16]; tantôt il se contente de décrire, avec un louable souci d'exactitude, mais sans renouveler la description par un de ces traits saisissants qui attestent une vue personnelle des choses. N'attendez de lui ni précision scientifique, ni sens critique : dans tous les recoins du corps, il trouve à admirer, et voit triompher les causes finales. Jamais la pauvre machine humaine n'a été à pareille

1) Lactance, *De opific. Dei*, 1, 5-6.
2) *Ibid.*, 1, 1-10 ; 20, 1.
3) Jérome, *De vir. ill.*, 80 ; *Epist.* 84, 7 ; *Comment. in Epist. ad Galat.*, II, 4.
4) Lactance, *De opific. Dei*, 1, 1-10.
5) *Ibid.*, 1, 11-16.
6) *Ibid.*, 2.
7) *Ibid.*, 3-4.
8) *Ibid.*, 5-15.
9) *Ibid.*, 16-19.
10) *Ibid.*, 20.
11) *Ibid.*, 1, 12-14.
12) *Ibid.*, 5, 6 ; 8, 6 ; 10, 1 et 16 ; 12, 6 et 17 ; 14, 3 ; 17, 5.
13) Brandt, *Ueber die Quellen von Lactanz' Schrift De opificio Dei*, dans les *Wiener Studien*, t. XIII, 1891, p. 255-292.
14) Lactance, *De opific. Dei*, 3, 2 ; 6, 1 et 8 ; 8, 12 ; 19, 3.
15) *Ibid.*, 1, 4 et 6 ; 8, 8 ; 18, 11.
16) *Ibid.*, 3-4. — Cf. 2, 10 ; 6, 1 et 15 ; 8, 12-13.

fête. Au milieu de toutes ces naïvetés ou de ces banalités, un sentiment assez vif de la beauté plastique[1], et une théorie ingénieuse sur la faiblesse physique de l'homme, considérée comme la vraie cause du développement de son intelligence et de la vie sociale[2].

Chose curieuse, ce traité d'un chrétien sur la Providence n'a rien de chrétien. Sauf quelques phrases du début ou de la fin, il aurait pu être écrit par un païen philosophe. Jamais n'intervient un texte de l'Ecriture, un souvenir biblique. — C'est là, dit-on, l'originalité de Lactance. — Voilà une originalité bien dangereuse pour un apologiste. En bonne logique, un lecteur avisé devait en conclure qu'on pouvait être chrétien sans se convertir. A peine relève-t-on ici une allusion mystérieuse à la doctrine de l'Eglise : « Souviens-toi de ton vrai père ; souviens-toi dans quelle cité tu es inscrit, à quel ordre tu appartiens. Tu comprends assurément ce que je veux dire[3]. » Jamais l'on ne vit religion si discrète.

Et cependant Lactance affirme qu'il s'adresse aux fidèles : « Je te le déclare maintenant, dit-il à son ami, ni l'embarras de ma situation ni les circonstances ne m'empêcheront de produire une œuvre qui rendra désormais plus instruits et plus savants les philosophes de notre secte[4]. » Il écrit donc pour les chrétiens lettrés ; il veut compléter pour eux l'enseignement des écoles sur le rôle de la Providence, qu'il leur montre à l'œuvre dans l'agencement du corps humain. — Dès lors, l'entreprise de Lactance semble un peu naïve ; car tous les chrétiens, sauf Arnobe, croyaient à la Providence, et à la création directe de l'homme par Dieu. Les fidèles auraient pu renvoyer l'auteur au premier chapitre de la *Genèse* : « Et Dieu créa l'homme à son image[5]... »

Ce que le *De opificio Dei* contient de plus intéressant, c'est sans doute ce qu'il annonce. Lactance préparait alors les *Institutions.* Au cours de son traité, il déclare qu'il engagera bientôt « une discussion en règle contre les philosophes[6] ». Dans son épilogue, il expose nettement son dessein. Il va se consacrer tout entier, dit-il, à un grand ouvrage sur la vie heureuse, et contre les philosophes[7]. Il combattra ces redoutables adversaires avec les armes de la foi, surtout avec leurs propres armes[8]. Il sent les difficultés de l'entreprise ; mais il espère vivre assez pour la

1) Lactance, *De opific. Dei*, 8-10.
2) *Ibid.*, 4, 16-22.
3) *Ibid.*, 1, 9.
4) *Ibid.*, 1, 2.
5) *Genes.*, 1, 27.
6) Lactance, *De opific. Dei*, 15, 6.
7) *Ibid.*, 20, 2.
8) *Ibid.*, 20, 3.

mener à bien, avec l'aide de Dieu[1]. Et il ajoute : « Cette tâche accomplie, je croirai avoir assez vécu et avoir rempli mon devoir d'homme, si mon travail a affranchi de leurs erreurs quelques hommes, pour les orienter vers la route du ciel[2] ».

Dans cette page, Lactance indique clairement le double caractère, polémique et doctrinal, des *Institutions* ; il indique même la méthode qu'il y suivra de préférence. A vrai dire, malgré l'intérêt médiocre de cet opuscule, le *De opificio Dei* est déjà comme une esquisse du grand ouvrage auquel l'auteur travaillait. Ce petit traité démontre la Providence par l'étude du corps humain ; les premiers livres des *Institutions* auront également pour objet essentiel de justifier la doctrine de la Providence et de l'unité divine.

Lactance raconte lui-même comment il fut amené à entreprendre sa grande Apologie. C'était au début de la persécution de Dioclétien, peu après la destruction de l'église de Nicomédie (23 février 303). Le futur apologiste professait encore l'éloquence dans cette ville. Assistant à des réunions de païens, il y entendit la lecture de deux pamphlets très violents contre le christianisme[3]. Il nous indique en gros le contenu de ces deux pamphlets, et esquisse même un portrait, naturellement un peu chargé, des deux auteurs.

L'un de ces adversaires implacables de l'Eglise se donnait comme le champion de la philosophie. Mais, du philosophe, il n'avait que le nom, le manteau, les cheveux et la prétention. Son hypocrisie, nous dit-on, égalait ses vices. Riche et cupide, débauché, il prêchait l'abstinence et la pauvreté, mais étalait son luxe et sa fortune. Courtisan des empereurs, empressé auprès des grands, il abusait de ses hautes relations pour vendre la justice et dépouiller ses voisins[4]. Il écrivit trois livres contre les chrétiens. En attaquant l'Eglise, il déclarait remplir son devoir de philosophe : il devait combattre l'erreur et la superstition, ramener des hommes égarés aux cultes traditionnels, et les mettre en garde contre les dangers auxquels les exposait leur folie. Il mêlait d'ailleurs à son réquisitoire contre les victimes le panégyrique des princes persécuteurs. Mais la flatterie ne lui réussit pas plus que la lâcheté. Il n'obtint que le mépris public. Les princes n'eurent pas l'air de l'entendre. Les chrétiens jugèrent ses polémiques si faibles, qu'ils se moquèrent de son ignorance. Les païens mêmes trouvèrent que le philosophe n'avait

1) Lactance, *De opific. Dei*, 20, 7-8.
2) *Ibid.*, 20, 9.
3) *Divin. Instit.*, V, 2, 2 ; 4, 1.
4) V, 2, 3.

pas été bien inspiré, de partir en guerre contre une religion partout traquée[1].

Dans ce beau personnage, on a souvent prétendu reconnaître Porphyre, auteur d'un ouvrage célèbre *Contre les Chrétiens*. Cette hypothèse est tout à fait invraisemblable. Porphyre, qui était né en 233, aurait eu alors soixante-dix ans; il paraît s'être fixé à Rome dans sa vieillesse; et même, il devait être mort en 303. Ce que nous savons de son caractère et de ses œuvres ne s'accorde pas du tout avec les données de Lactance. C'était un de ces adversaires qu'on estime en les combattant. Son traité *Contre les Chrétiens* semble avoir été composé beaucoup plus tôt; et il comptait, non pas trois livres, mais quinze. Enfin, Porphyre, qui a été si souvent réfuté au IVe siècle, était considéré par les défenseurs de l'Église comme un polémiste très redoutable : loin de railler son ignorance, on s'étonnait qu'il eût été si bien renseigné. Porphyre n'a donc rien de commun avec le philosophe de Nicomédie, dont nous ignorons le nom.

Par contre, on peut identifier, avec beaucoup de vraisemblance, l'auteur du second pamphlet dont parle Lactance. C'était, nous dit-on, un *judex*, c'est-à-dire, dans le langage administratif du temps, un gouverneur de province; et il avait beaucoup contribué à déchaîner la persécution[2]. Il écrivit alors, en deux livres, un ouvrage très mordant, qui était intitulé *Discours véridique aux chrétiens*[3]. Il y contestait l'authenticité des Écritures[4]; il raillait les apôtres[5]; il racontait que le Christ, chassé par les Juifs, s'était mis à la tête d'une bande de brigands[6]; aux miracles du Christ, il opposait ceux d'Apollonios de Tyane[7]. — Or nous savons, d'autre part, que la Bithynie avait alors pour gouverneur un certain Hiéroclès; que cet Hiéroclès avait poussé à la persécution; et qu'il écrivit contre les chrétiens un pamphlet plus tard réfuté par Eusèbe, où il parlait des miracles d'Apollonios de Tyane[8]. Cette fois, tous les faits concordent; et l'on ne peut guère douter que le second polémiste visé dans les *Institutions* soit précisément Hiéroclès, alors gouverneur de Bithynie.

Donc, c'est en entendant la lecture de ces réquisitoires contre le christianisme, que Lactance conçut l'idée de son Apologie, au printemps de 303[9]. Il passa plusieurs années à en réunir les

1) V, 2, 4-11.
2) V, 2, 12.
3) V, 2, 12-13; 3, 22.
4) V, 2, 13-16.
5) V, 2, 17.
6) V, 3, 4.
7) V, 3, 7 et suiv.
8) *De mort. persec.*, 16, 4; Eusèbe, *Contr. Hierocl.*, 1 et suiv.
9) Lactance, *Divin. Instit.*, V, 4, 1. — Cf. V, 2, 2.

matériaux. Comme nous l'avons montré, il paraît avoir écrit le premier livre des *Institutions* en 307; et l'ouvrage était complètement terminé en 311[1].

Des circonstances mêmes où elles sont nées, il résulte que les *Institutions*, dans la pensée de l'auteur, devaient être avant tout une Apologie du christianisme. Lactance se proposait d'abord, tout simplement, de répondre aux pamphlets qui l'avaient indigné. Mais, tandis qu'il préparait cette réfutation, son dessein s'élargit peu à peu. Et cela, semble-t-il, sous une double influence : par les réflexions personnelles de l'auteur, pendant cette longue et cruelle persécution; et par la lecture des Apologies antérieures.

Lactance connaissait très inégalement ses devanciers. Bien qu'il eût longtemps vécu et professé en pays hellénique, il ignorait presque complètement les apologistes grecs; il cite un seul d'entre eux, Théophile d'Antioche[2]. En revanche, il a fait bien des emprunts aux principaux apologistes latins, ses compatriotes. On ne peut affirmer qu'il ait lu le traité d'Arnobe, son ancien maître, dont les derniers livres s'achevaient vers ce temps-là. Mais il mentionne et il pille souvent Tertullien, Minucius Felix, saint Cyprien.

Tout en les mettant à contribution, il médit d'eux volontiers, suivant la coutume des emprunteurs. Minucius Felix était bon avocat; mais son *Octavius* montre simplement ce qu'il aurait pu faire, s'il s'était consacré tout entier à l'apologétique[3]. Tertullien était un habile lettré; mais il avait un style pénible, négligé, obscur[4], et, dans son *Apologétique*, il n'a su que répondre aux accusations des païens[5]. On ne peut s'empêcher de trouver un peu ridicule ce jugement si incomplet et si sévère, étant donné l'énorme distance qui sépare le talent correct d'un Lactance et le génie original d'un Tertullien. Cyprien est un peu mieux traité. On lui reconnaît le don oratoire, la facilité, l'abondance, l'agrément, la clarté; mais il ne peut plaire qu'aux fidèles, et il s'est attiré les railleries des lettrés[6]. En outre, il a montré beaucoup de maladresse dans ses polémiques contre les païens[7]. D'où cette conclusion, encore plus naïve qu'impertinente : avant Lactance, le christianisme n'a pas eu de véritable apologiste[8].

L'auteur des *Institutions* en est si bien convaincu, qu'il exécute en bloc tous ses devanciers. Après les défauts individuels,

1) Voyez plus haut, p. 304.
2) Lactance, *Divin. Instit.*, I, 23, 2.
3) V, 1, 22.
4) V, 1, 23.
5) V, 4, 3.
6) V, 1, 24-27.
7) V, 4, 3-7.
8) V, 1, 18 et 21; 2, 1 et 7.

il énumère avec complaisance les défauts communs à tous. A l'en croire, les défenseurs de l'Eglise se sont montrés jusqu'à lui « ou tout à fait ignorants, ou, du moins, trop peu savants; la véritable éloquence est, chez eux, très rare[1] ». Par suite, « la sagesse et la vérité manquent de bons panégyristes ; et les lettrés qui par hasard ont voulu les défendre, n'ont pas été à la hauteur de leur tâche[2] ». Ils ont un « style sec et sans agrément; ils n'ont ni force pour persuader, ni subtilité pour argumenter, ni âpreté pour convaincre[3] » Bref, l'Eglise n'a pas eu jusqu'ici « de docteurs compétents et habiles, capables de démontrer avec force et véhémence le néant des préjugés du public, capables aussi de soutenir avec élégance et abondance la cause de la vérité[4]. »

On croit rêver, quand on lit ces jugements pédantesques et absurdes chez un auteur du temps de Constantin, après l'admirable floraison de l'apologétique chrétienne au IIe et au IIIe siècle, après un Tertullien, un Cyprien, un Clément d'Alexandrie, un Origène, et tant d'autres. L'excuse de Lactance, si c'en est une, son excuse est, pour les Grecs, dans son ignorance, pour les Latins, dans l'étroitesse de son goût pseudo-classique. En tout cas, il s'agit ici, non de ce qu'on trouve réellement chez les apologistes antérieurs, mais de ce que Lactance y croyait voir. Contentons-nous donc de résumer les critiques qu'il adresse à ses prédécesseurs, soit dans ses jugements d'ensemble, soit dans ses appréciations sur chaque auteur. Il leur reproche d'avoir composé seulement des ouvrages de circonstance, de répondre simplement aux accusations des païens, d'écrire surtout pour les fidèles, enfin, de négliger leur style. En tout cela, il s'efforcera donc de ne pas leur ressembler.

Ces réflexions, que lui inspirait la lecture des apologistes, se précisaient dans son esprit à la lumière des événements contemporains. La persécution se prolongeait, surtout en Orient, avec la complicité des populations. En même temps se multipliaient les attaques des lettrés contre l'Eglise[5]. Lactance en tirait naturellement cette conclusion, que le christianisme était très mal connu du public et avait contre lui presque toute la classe instruite. C'est ce qui l'amena à modifier son dessein primitif.

Il ne renonça pas cependant à son idée première : son ouvrage sera, avant tout, une Apologie du christianisme. Il y combattra

1) V, 1, 18.
2) V, 1, 21.
3) V, 1, 28.
4) V, 2, 1.
5) V, 4, 1-2.

sans cesse les païens; il les appellera « ceux contre qui nous plaidons »[1]; sa méthode d'exposition justifie le sous-titre *Adversus gentes* que saint Jérôme attribue aux *Institutions*, et qu'on retrouve dans certains manuscrits[2]. Mais, d'abord, Lactance ne se contentera plus de réfuter les deux polémistes païens de Nicomédie; il prétendra répondre, une fois pour toutes, aux différents adversaires du christianisme[3]. Au lieu d'un ouvrage de circonstance, il va donc entreprendre une Apologie systématique et complète. En outre, pour dissiper les malentendus, il exposera dans son ensemble, à grands traits, toute la doctrine chrétienne[4]; au plaidoyer, il joindra un traité sur la religion[5]. Et il s'adressera à tous les esprits cultivés, aux païens comme aux chrétiens[6]. Aux uns, il prouvera que le christianisme est la vraie religion; aux autres, que c'est la vraie philosophie[7]. Pour convaincre les profanes, il procédera d'abord en profane, c'est-à-dire qu'il invoquera seulement la raison, le témoignage des philosophes et des historiens; il n'alléguera les Ecritures que plus tard, après avoir entraîné son lecteur dans la bonne voie, pour confirmer la vérité du christianisme ou en préciser le caractère[8].

Enfin, il ne négligera aucune des ressources de l'éloquence. Il sait que les beaux esprits aiment à railler l'ignorance et la prétendue sottise des chrétiens[9]. Il le sait, et il en souffre plus que personne, dans son inconscient amour-propre de rhéteur. Il s'efforcera donc de retenir les lecteurs instruits, en rivalisant d'élégance avec leurs meilleurs maîtres; il prouvera par son exemple qu'on peut être chrétien sans être un sot, et il prouvera du même coup qu'il n'a pas commis une sottise en se convertissant. Ainsi compris, le plaidoyer en faveur du christianisme sera une belle œuvre littéraire à la mode classique, en même temps qu'une Apologie complète et un traité doctrinal.

Tel qu'il se présente aujourd'hui dans la plupart des manuscrits et dans la dernière édition critique, l'ouvrage n'a pas de dédicace. Dans la pensée première de l'auteur, il devait être adressé à Demetrianus[10]. Celui-ci est-il mort dans l'intervalle? Ou bien, le préambule aurait-il été supprimé dans le manuscrit archétype? C'est ce qu'on ne saurait dire. En tout cas, nous

1) I, 6, 6.
2) Jérôme, *De vir. ill.*, 80. — Cf. Brandt et Laubmann, *Lactanti opera*, t. I, p. 1.
3) Lactance, *Divin. Instit.*, V, 4, 1-2.
4) V, 4, 3.
5) I, 1, 10; III, 30, 10.
6) V, 1, 8-9.
7) I, 1, 7; IV, 2, 1 et suiv.; 3, 6-7; V, 1, 11; 4, 8.
8) V, 4, 4-7. Cf. IV, 5, 3.
9) III, 30, 9; IV, 13, 14.
10) *De opific. Dei*, 20, 1.

l'avons vu, les dédicaces à Constantin paraissent être des interpolations[1].

Lactance appelle lui-même son traité : *Divinarum Institutionum libri*[2]. Il nous explique pourquoi il a adopté ce titre. Le terme est emprunté à la littérature juridique, où le mot *Institutiones* désignait un traité sur les principes du droit : les *Divinae Institutiones* sont un traité sur les principes de la religion[3]. L'auteur se propose « d'instruire » (*instituere*), c'est-à-dire, suivant ses expressions, « de tirer les hommes de l'erreur où ils s'attardent, pour les mettre dans la bonne voie »[4]. Chacun des livres est une « Instruction » (*Institutio*)[5]; et chacun d'eux porte un titre particulier.

Le plan était arrêté d'avance, et en détail, avec une netteté remarquable. Dès les premières pages, l'auteur annonce les sept livres[6]. Fréquemment, il renvoie le lecteur aux livres suivants[7]. Il aime à s'arrêter pour mesurer le chemin parcouru et marquer les étapes[8]. Sans doute, ces procédés sentent un peu l'homme d'école; mais, dans une œuvre de ce genre, ils ont plus d'avantages que d'inconvénients. Lactance ne ménage pas de surprises au lecteur; mais il lui facilite sa tâche, il l'aide à saisir d'un coup d'œil la marche de la démonstration. L'ensemble est d'une clarté lumineuse; il a été construit par un écrivain qui savait son métier.

Les trois premiers livres ont pour objet de réfuter les adversaires du christianisme; le quatrième, d'expliquer la doctrine; les trois derniers, d'en tirer les applications morales.

Le premier livre (*De falsa religione*) est dirigé contre le paganisme; il prouve la Providence[9] et l'unité de Dieu[10], puis l'absurdité du polythéisme[11]. Le second livre (*De origine erroris*) établit la nécessité d'une religion[12], raille l'inconsistance des diverses conceptions païennes[13], puis explique la méprise des idolâtres par le rôle des démons[14]. Dans le troisième livre (*De falsa sapientia*), sont visés les philosophes : Lactance montre la faiblesse ou les contradictions de leur métaphysique et de leur

1) Voy. plus haut, p. 303.

2) Lactance, *Divin. Instit.*, I, 1, 12; *Epitom.*, praefat., 1, 1; *De ira Dei*, 2, 4; 11, 2; 17, 12. — Cf. Brandt et Laubmann, *Lactanti opera*, t. I, p. 1.

3) *Divin. Instit.*, I, 1, 12.

4) I, 1, 21. — Cf. I, 1, 8; IV, 28, 1; V, 4, 3.

5) I, 23, 9.

6) I, 1, 20.

7) II, 3, 25; 8, 3 et 7; 10, 26; 12, 20; 17, 1; III, 13, 3; 17, 34; 30, 10; IV, 7, 8; 12, 22; etc.

8) I, 23, 8-9; II, 1, 1; III, 2, 1; 30, 9-10; IV, 2, 5; 30, 15; VI, 1, 1-2; VII, 1, 1-4.

9) I, 2.

10) I, 3-7.

11) I, 8-23.

12) II, 1.

13) II, 2-7.

14) II, 8-17.

morale[1], réfute les principaux systèmes[2], relève les défauts communs à tous, dédain aristocratique pour les ignorants, manque d'efficacité ou de sanction[3]. Le livre IV (*De vera sapientia et religione*) trace les grandes lignes de la doctrine chrétienne : l'auteur indique à quels caractères on reconnaîtra la vraie religion et la vraie philosophie[4]; il établit que le christianisme seul présente ces caractères[5], et il répond à diverses objections[6]. Dans le livre V (*De justitia*), il compare son dessein à ceux des apologistes antérieurs[7]; puis il expose les principes de la morale chrétienne, en faisant des allusions fréquentes aux persécutions[8]. Au livre VI (*De vero cultu*), il définit la vertu[9], et passe en revue les devoirs du chrétien, devoirs de piété, de justice et de charité[10]; il s'explique sur les passions[11], sur les plaisirs des sens et la pénitence[12], sur la vraie conception du culte[13]. Dans le livre VII (*De vita beata*), il développe ses idées sur la vie future[14] et la fin du monde[15]. L'ouvrage se termine par une belle exhortation morale, pleine d'onction[16].

Dans tout le traité, les citations tiennent une place considérable, parfois prépondérante; et, si beaucoup sont utiles, la plupart ne sont, en réalité, qu'un ornement. Lactance, cela va sans dire, ne pouvait se dispenser d'alléguer les textes de l'Ecriture dans son exposé de la doctrine chrétienne. De plus, il a cru devoir émailler son ouvrage de citations profanes. Tantôt, il reproduit des passages de philosophes ou de poètes pour les réfuter, ou pour montrer leurs contradictions. Tantôt, il oppose aux païens leurs propres autorités; dans sa campagne contre le polythéisme, il enrôle tous les libres esprits qui avaient attaqué les dieux et la superstition. Tantôt, il invoque des témoignages de païens à l'appui de sa thèse favorite sur l'accord de la philosophie et de la religion. Mais, en bien des circonstances, il cite évidemment pour le plaisir de citer. Il aime à étaler son érudition, à prouver ainsi qu'il connaît ses classiques; en montrant qu'il n'est pas un barbare, il espère avoir plus de crédit auprès des lettrés. Enfin, il cite encore par habitude d'esprit, par tradition d'école; il était de ces pédants timides, qui n'osent marcher sans béquilles, ou qui pensent courir plus vite en se cramponnant aux autres.

1) III, 1-16.
2) III, 17-24.
3) III, 25-30.
4) IV, 1-4.
5) IV, 5-21.
6) IV, 22-30.
7) V, 1-4.
8) V, 5-23.
9) VI, 1-8.
10) VI, 9-13.
11) VI, 14-19.
12) VI, 20-24.
13) VI, 25.
14) VII, 1-13.
15) VII, 14-26.
16) VII, 27.

Il nous a conservé ainsi beaucoup de fragments d'ouvrages perdus; et l'on fait avec lui un voyage instructif, même assez agréable, à travers toute l'antiquité gréco-romaine, non point celle des arts, des institutions ou des usages, mais celle des idées, des doctrines philosophiques ou religieuses. Là même où il n'indique pas expressément ses autorités, il copie souvent quelque philosophe, quelque compilateur, ou l'un de ses prédécesseurs chrétiens; il a la manie d'adopter les pensées ou les raisonnements des autres, comme de reproduire leurs phrases ou leurs vers. Assurément, ce serait perdre son temps, que d'énumérer ici les cent auteurs qu'il a cités ou paraphrasés. D'autant mieux que cette encombrante érudition n'est pas toujours de première main : Lactance ne connaît guère les Grecs que par les Latins, et, pour beaucoup de Latins, il s'en rapporte à Cicéron ou à Varron. La seule chose qui importe, c'est donc de signaler les principales autorités de Lactance, les hommes et les œuvres qui ont exercé une action décisive sur l'orientation de sa pensée[1].

Parmi les Grecs, il nomme quelques poètes, comme Hésiode[2] ou Homère[3], et beaucoup de philosophes, notamment Platon[4], Pythagore[5], Démocrite[6] et Empédocle[7], Anaxagore[8], Aristote[9], Aristippe[10], Epicure[11], les stoïciens Chrysippe[12], Cléanthe[13] et Zénon[14], Evhémère[15], Arcésilas[16] et Carnéade[17]. Mais il ne semble pas les avoir lus lui-même; il analyse leurs doctrines ou même transcrit leurs phrases sur la foi de ses devanciers. En revanche, il connaît assez bien la littérature latine, au moins celle de l'époque classique. Il aime à citer Virgile[18] et Horace[19], Salluste[20],

1) On trouvera un relevé méthodique de toutes les sources de Lactance, avec renvois aux textes, dans l'excellent *Index auctorum* de l'édition Brandt et Laubmann (*Lactanti opera*, t. II, p. 241 et suiv.). Cf. Brandt, *ibid.*, t. I, *Prolegom.*, p. XCII et suiv. ; *Lactantius und Lucretius*, dans les *Neue Iahrbb. für Philol.*, t. CXLIII, 1891, p. 225 ; Pichon, *Lactance*, p. 199 et suiv.

2) Lactance, *Divin. Instit.*, I, 5, 8 ; II, 14, 7.

3) I, 3, 17 ; 5, 8 ; 10, 6 ; etc.

4) I, 5, 23 ; 8, 1 ; II, 10, 4 ; 14, 9 ; III, 19, 17 ; 21, 2 sqq. ; 25, 7 ; IV, 4, 6 ; etc.

5) I, 5, 17 ; III, 2, 6 ; 14, 5 ; 19, 19 ; IV, 2, 4 ; VII, 8, 7 ; 12, 30 ; 23, 2 ; etc.

6) I, 2, 2 ; III, 17, 23 et 34 ; 28, 13 ; VII, 1, 10 ; 7, 9 et 12 ; etc.

7) II, 12, 4 ; III, 28, 12 ; 30, 6 ; etc.

8) I, 5, 18 ; III, 9, 4 ; 28, 12 ; 30, 6 ; V, 3, 23 ; VI, 1, 2 ; etc.

9) I, 5, 22 ; II, 10, 17 ; III, 7, 8 ; 8, 33 ; 28, 20 ; V, 17, 1 ; etc.

10) III, 7, 7 ; 15, 15 ; VII, 7, 11 ; etc.

11) I, 2, 2 ; II, 8, 49 ; 10, 25 ; III, 12, 15 ; 17, 16 et 41-42 ; 25, 7 ; V, 10, 12, etc.

12) I, 5, 20 ; III, 18, 5 ; VII, 23, 3 ; etc.

13) I, 5, 19 ; III, 18, 5 ; etc.

14) I, 5, 20 ; III, 4, 1 sqq. ; 6, 7 ; 7, 8 ; 8, 20 ; 18, 5 ; IV, 9, 2 ; etc.

15) I, 11, 33 ; 14, 1 sqq. ; etc.

16) III, 4, 11 sqq. ; 30, 6 ; etc.

17) III, 30, 6 ; V, 14, 3 ; 16, 2 sqq. ; 17, 9 sqq. ; etc.

18) I, 5, 11-12 ; 13, 12 ; 19, 3 ; II, 4, 4 ; III, 8, 27 ; etc.

19) II, 4, 3 ; V, 13, 16 ; 17, 18 ; VI, 5, 12 ; etc.

20) I, 21, 41 ; II, 12, 12 ; III, 29, 8-10 ; etc.

Ovide[1], Sénèque[2], Perse[3], et bien d'autres, dont les œuvres lui étaient évidemment familières. Pour les vieux auteurs, comme Ennius[4] et Lucilius[5], il paraît s'en rapporter au témoignage de ses prédécesseurs.

En somme, parmi les écrivains profanes, nous n'en voyons que trois qui aient été systématiquement et directement mis à contribution par Lactance. Mais ceux-là, il les pille à tout propos, avec une héroïque candeur. Il a transcrit une foule de vers de Lucrèce ou a résumé ses démonstrations, tantôt pour l'appeler à l'aide contre le polythéisme, tantôt pour le combattre comme représentant de l'épicurisme, et parfois sans le comprendre[6]. A Varron, il a emprunté beaucoup de faits, des renseignements sur les théologies païennes et les Sibylles, des arguments contre les cultes populaires[7]. Quant à Cicéron, son maître préféré, il le copie presque à chaque page, sans aucun scrupule; il lui prend des faits, des renseignements, des démonstrations de tout genre; il songe à lui, même quand il oublie de le citer; il l'a tant lu et relu, qu'il a fini par avoir le même tour d'esprit, le même éclectisme, dédaigneux des spéculations et soucieux des applications, le même vocabulaire, presque le même style[8]. Comme l'a remarqué saint Jérôme, on trouve chez Lactance « un abrégé des dialogues de Cicéron[9] ». S'il n'avait pas eu Cicéron pour guide et pour modèle, Lactance n'eût peut-être pas écrit ses *Institutions*.

Une autre source, assez trouble, où puise volontiers notre apologiste, c'est la littérature apocryphe à tendances théologiques, moitié païenne, moitié judéo-chrétienne, qui s'est développée si largement dans l'Orient grec, depuis l'époque alexandrine jusqu'au temps de Constantin. Lactance invoque sans cesse le témoignage des poèmes orphiques[10], des livres hermétiques[11], des Oracles d'Apollon[12], surtout des Oracles Sibyllins[13]. Il a pu avoir entre les mains un livre hermétique et quelque recueil de

1) I, 5, 13; II, 1, 15; 5, 24; etc.
2) I, 5, 26; 7, 13; II, 8, 23; III, 12, 11; etc.
3) II, 2, 18; 4, 10; III, 16, 15; etc.
4) I, 11, 34; 18, 11; etc.
5) I, 9, 8; 22, 13; IV, 3, 12; V, 9, 20; 14, 3; etc.
6) I, 16, 3; II, 3, 10-11; III, 14, 2-4; 17, 10-28; IV, 28, 10; VI, 10, 7; VII, 3, 13; etc.
7) I, 6, 7 sqq.; 17, 8; 20, 7; 22, 10; II, 12, 21-24; etc.
8) I, 9, 3 sqq.; 15, 16 sqq.; 17, 1 sqq.; II, 3, 2 sqq.; 4, 16 sqq.; III, 1, 1; 13, 10 sqq.; 14, 7 sqq.; etc.
9) Jérome, *Epist.* 70, 5.
10) Lactance, *Divin. Instit.*, I, 5, 4; 7, 7; 13, 11; 22, 16; IV, 8, 4; etc.
11) I, 6, 3-4; 7, 2; 11, 61; II, 8, 48 et 68; 10, 14; 12, 4; 15, 6-8; III, 30, 3; IV, 6, 4; 7, 3; V, 14, 11; VI, 25, 10; VII, 4, 3; 13, 3; etc.
12) I, 7, 1 et 9 10; 21, 7; IV, 13, 11; VII, 13, 5-6; etc.
13) I, 6, 7 sqq.; 7, 13; 8, 3; 15, 15; II, 8, 48; 10, 4; 12, 19-20; etc.

prophéties ; mais souvent il emprunte les citations de ce genre soit à Varron, soit à Théophile d'Antioche[1]. Dans l'usage qu'il fait de ces apocryphes, il trahit une naïveté extraordinaire. Il n'a pas le moindre doute sur l'authenticité de ces élucubrations incohérentes, de ces prophéties rédigées après coup, où l'on reconnaît généralement la main d'un juif ou d'un chrétien. Il les produit triomphalement pour démontrer que les dieux païens eux-mêmes ont annoncé la chute du polythéisme et l'avènement de la religion du Christ.

Enfin, dans son exposé de la doctrine chrétienne, comme dans ses polémiques contre les païens, Lactance s'est souvenu et s'est inspiré, beaucoup plus qu'il ne le prétend, beaucoup plus qu'on ne le dit, des apologistes antérieurs. Parmi les Grecs, on ne peut citer que Théophile d'Antioche[2]. Mais les Latins, au moins Tertullien, Minucius Felix, et saint Cyprien, ont fourni bien des matériaux aux *Institutions*. C'est dans les *Testimonia* de Cyprien que Lactance a pris la plupart de ses citations bibliques[3]; il y a trouvé aussi l'esquisse de plusieurs démonstrations, de même qu'il a imité le pamphlet *Ad Demetrianum*[4]. Les emprunts à Tertullien[5] et à Minucius Felix[6] sont encore plus importants. Et il ne s'agit pas seulement d'emprunts de détail. Avant Lactance, ces premiers apologistes latins avaient soutenu déjà sa thèse favorite, que le christianisme est à la fois la vraie religion et la vraie philosophie[7]. Ils avaient mené comme lui la campagne contre le polythéisme, et avec les mêmes moyens, en invoquant aussi des témoignages profanes[8]. Enfin, Tertullien, avant l'auteur des *Institutions* et beaucoup mieux que lui, avait dessiné, dans son *Apologétique* et ailleurs, les grands traits de la doctrine chrétienne, de la morale comme de la théologie[9]. Quand on y regarde de près, on s'aperçoit que Lactance, malgré son dédain

1) I, 6, 7 et 14; 21, 7; IV, 15, 27. — Cf. Brandt, *Lactanti opera*, t. I, *Prolegom.*, p. XCIV et suiv.

2) *Divin. Instit.*, I, 23, 2. — Cf. Brandt, *Lactanti opera*, t. I, *Prolegom.*, p. XCIV et suiv.; t. II, *Index auctorum*, p. 265.

3) *Divin. Instit.*, IV, 6 sqq. — Cf. Brandt, t. I, *Protegom.*, p. XCVII et suiv.

4) *Divin. Instit.*, II, 1, 14-19; 2, 19 sqq.; 4, 6; 15, 3; V, 4, 3-7; 20, 4; 21, 3-5.

5) I, 10, 3; III, 20, 15-17; IV, 7, 5 sqq.; 8, 6 sqq.; 9, 1; 18, 2; 19, 2 et 6; 20, 1; 21, 1; 27, 1 sqq.; 29, 4-5; V, 1, 2-6 et 23; 4, 3; 13, 18; 19, 11; 20, 5; 22, 20; 23, 1; etc.

6) I, 5, 11-12 et 15-23; 6, 5; 8, 1; 10, 3; 11, 55; 13, 8; 17, 5; II, 1, 14-19; 3, 3; 7, 7-9; 14, 1 sqq.; 15, 1 sqq.; III, 20, 10 et 15; IV, 29, 8; V, 1, 2-6 et 22; 13, 12; VI, 20, 27-35; etc.

7) Tertullien, *De pall.*, 6; *Apolog.*, 3; 21-22; 47-49; *Ad nation.*, I, 19-20; *De testim. anim.*, 1 sqq.; *De anim.*, 2; etc.; Minucius Felix, *Octav.*, 34-35. — Voyez plus haut, t. I, p. 341 et suiv.; 483 et suiv.

8) Tertullien, *Apolog.*, 10-11: *Ad nation.*. I, 10-16; II, 1 sqq.; Minucius Felix, *Octav.*, 16-23. — Voyez plus haut, t. I, p. 214 et suiv.; 229 et suiv.; 484 et suiv.

9) Tertullien, *Apolog.*, 17-21; 39-49; etc. — Voyez plus haut, t. I, p. 237 et suiv.; 344 et suiv.; 365 et suiv.

pour ses devanciers, leur doit presque toutes ses idées. Il les a pillés autant que Cicéron.

Les *Institutions* ne sont-elles donc qu'une mosaïque banale, composée de vieux matériaux, et divisée en sept compartiments? Assurément, non. Sans doute, l'auteur ne s'est montré original ni dans la recherche des faits, qui avaient été réunis par ses prédécesseurs païens ou chrétiens; ni dans les idées, qui appartiennent à Cicéron, à Tertullien ou à d'autres; ni même, quoi qu'il en pense[1], dans sa méthode de démonstration ou de polémique, puisque ses devanciers avaient déjà combattu les païens avec leurs propres armes et justifié le christianisme par des arguments rationnels. Et cependant, Lactance apporte quelque chose de nouveau : une façon nouvelle de coordonner et de présenter les mêmes idées, une vue nette du rôle nouveau de l'apologiste.

En raison des progrès du christianisme, et malgré la violence des dernières persécutions, la situation avait changé depuis le temps de saint Cyprien. Plus l'Eglise devenait une puissance en face de l'État, plus elle devait s'efforcer d'assurer sa tranquillité ou sa victoire définitive en gagnant les représentants et les défenseurs des vieilles traditions nationales, le parti conservateur, les classes dirigeantes, les lettrés. C'est ce qu'a très bien compris Lactance. Avant lui, les écrivains chrétiens s'étaient adressés ordinairement à des catégories spéciales de lecteurs, soit aux fidèles, soit aux magistrats, soit aux gens d'école. Lactance déclare qu'il écrit pour « tous sans exception, sans distinction de sexe ou d'âge[2] ». Les *Institutions* sont une œuvre de vulgarisation ; elles pouvaient même être lues à haute voix dans des salles de conférences[3]. L'auteur vise le grand public ; aussi s'en tient-il aux questions essentielles, accessibles à tous. Il veut seulement persuader aux lecteurs ou aux auditeurs qu'ils sont dans une mauvaise voie ; il ne prétend pas les instruire à fond des vérités de sa religion[4].

Pourtant, sans entrer dans le détail du dogme ou de la morale, il tient à donner une idée juste et assez complète du christianisme. Il est convaincu que l'hostilité des païens vient surtout d'un malentendu : on condamne ce qu'on ignore. Sans révéler la doctrine secrète, qui doit être réservée aux seuls initiés[5], il prétend exposer dans leur ensemble la théologie et la morale

1) Lactance, *Divin. Instit.*, I, 5, 2; IV, 5, 3; V, 4, 3-8.
2) I, 1, 19.
3) V, 1, 1-2.
4) I, 1, 20-22.
5) VII, 26, 8-10.

chrétiennes[1]. Jusque-là, sauf dans les ouvrages ésotériques, on n'en avait guère présenté, pour les besoins de la défense, qu'une esquisse très incomplète, et partant infidèle. Avec Lactance, le christianisme s'enhardit; réserve faite des sacrements, il ose se montrer au grand jour, et, par là, il pourra triompher de bien des préjugés.

Telle est, croyons-nous, la nouveauté des *Institutions*. Elle n'est ni dans les faits, ni dans les idées, ni dans la méthode de discussion. Elle est tout entière dans la destination nouvelle de l'œuvre, qui vise un public plus large, et qui, pour le mieux renseigner, soulève un peu plus le voile du mystère. Pour la première fois, le christianisme s'adresse franchement aux profanes. Il se met à leur portée, accorde plus de place à la raison, insiste sur sa parenté avec la philosophie, et laisse le dogme à l'arrière-plan, derrière la morale. Lactance, qui n'a rien inventé, a coordonné autrement, pour d'autres fins, les matériaux dès longtemps réunis de l'apologétique; il a changé les proportions et la perspective, pour attirer l'attention et les sympathies d'un autre public.

Cet ouvrage de vulgarisation et de propagande avait un défaut très grave, c'était d'être bien long et bien gros : les traités en sept livres, et bourrés de citations, sont de médiocres apôtres. Lactance s'en est aperçu sans doute, puisqu'il a lui-même abrégé sa grande Apologie. Nous n'avons aucune raison de mettre en doute l'authenticité de l'*Epitome* qui nous est parvenu, et qui est mentionné par saint Jérôme[2].

L'*Epitome* est dédié à un chrétien nommé Pentadius, d'ailleurs inconnu[3]. A en croire l'auteur, c'est à la demande de ce Pentadius qu'il composa son Abrégé[4]. Mais, rien qu'à lire sa *Préface*, on devine qu'il avait de bonnes raisons pour céder aux prières de son ami. Les *Institutions* paraissaient prolixes et interminables à beaucoup de lecteurs; Lactance le savait si bien qu'il s'est justifié indirectement sur ce point[5]. Il a donc voulu donner, de son gros ouvrage, une édition abrégée, plus accessible au public moins instruit.

Il ne s'est pas dissimulé, d'ailleurs, les difficultés de l'entreprise. Il avait touché à tant de questions dans son Apologie, il y avait aligné tant de citations, de faits, d'arguments et d'exemples,

1) V, 4, 3; VI, 1, 2.

2) Jérome, *De vir. ill.*, 80. — Cf. Brandt, *Die Entstehungsverhältnisse der Prosaschriften des Lactanz*, dans les *Wiener Sitzungsber.*, t. CXXV, 1891, Abh. VI, p. 2 (*Ueber die Echtheit der Epitome der Institutionen*).

3) Lactance, *Epitom.*, praefat., 1.

4) *Ibid.*, 1-2.

5) *Ibid.*, 1-4.

que l'Abrégé risquait d'être un simple sommaire, et un peu obscur[1]. Il s'est tiré d'affaire assez habilement. Il a même corrigé quelques petits défauts de son plan primitif; en plusieurs passages, l'*Epitome* est plus clair que les *Institutions*. Lactance n'a pas eu l'héroïsme de s'interdire tout appareil d'érudition; cependant il a supprimé, souvent à regret[2], la plupart des citations et beaucoup d'exemples. Il résume son grand traité, sans le suivre partout chapitre par chapitre. Il transpose quelques idées, insiste sur quelques points, ajoute parfois un argument, ou allègue d'autres témoignages Il cherche à dire la même chose, sans trop se répéter; et, ordinairement, il varie l'expression[3]. Mais ces variantes sont, au fond, peu importantes. La suite du développement, la disposition générale des matières, la méthode d'argumentation, le style n'ont pas changé; quelquefois reparaissent les mêmes expressions. On ne peut considérer l'*Épitome* comme un ouvrage nouveau; ce n'est qu'une seconde édition, très abrégée, une édition populaire.

L'auteur a donc entrepris de vulgariser la doctrine des *Institutions*. Y a-t-il réussi? En fait, il ne semble pas qu'on ait beaucoup lu cet Abrégé. Saint Jérôme est seul à le mentionner[4]. Tandis que les *Institutions* nous ont été conservées par une foule de manuscrits, l'*Epitome* a été transcrit rarement, et il n'est complet que dans un manuscrit unique[5]. On s'explique aisément pourquoi. L'esprit, le plan et la méthode étant identiques, l'Abrégé s'adressait en réalité aux mêmes lecteurs, qui trouvaient plus simple et plus logique de recourir à l'ouvrage original.

Il eût peut-être été possible de tirer des *Institutions* un éloquent opuscule, alerte et spirituel, une façon de pamphlet, d'allure vraiment populaire; un Tertullien y aurait pu réussir. Mais tel n'était point le talent de Lactance. Aussi son *Epitome* n'est-il qu'un Abrégé consciencieux et sec, très inférieur au grand traité; on dirait le squelette de ses *Institutions*. Sa doctrine, un peu ondoyante, ne gagne pas à être présentée sous cet aspect; on en voit mieux les faiblesses et les insuffisances, tandis que disparaît en partie l'agrément du style. Lactance est l'homme des longs détours et des sentiers fleuris : son *Epitome*, c'est le voyage en poste, au lieu des libres excursions et des flâneries du touriste des *Institutions*.

1) Lactance, *Epitom.*, praefat., 3-4.
2) *Epitom.*, 5, 4; 65, 8.
3) Cf. Brandt, *Lactanti opera*, t. I, *Prolegom.*, p. LXXXVIII; Pichon, *Lactance*, p. 152 et suiv.
4) Jérome, *De vir. ill.*, 80.
5) Brandt, *Lactanti opera*, t. I, *Prolegom.*, p. X et LXXIV.

Le *De ira Dei* date probablement, nous l'avons vu, de 310 ou 311[1]. Il est adressé à un certain Donatus[2], sans doute le chrétien du même nom à qui est dédié le *De mortibus persecutorum*. Composé peu de temps après les *Institutions*[3], le *De ira Dei* en est comme un supplément. L'auteur explique pourquoi il écrivit cet opuscule. Son ami Donatus n'avait su comment répondre à quelques objections des païens, qui attribuaient à Dieu une complète indifférence à l'égard des actions de l'homme[4]. Lactance saisit cette occasion de combler une lacune des *Institutions*.

Le traité est dirigé contre les philosophes, surtout contre les Epicuriens[5]. L'auteur soutient d'abord que l'homme ne peut atteindre la vérité sans une révélation divine[6]. Puis il montre que la colère de Dieu contre les méchants est une conséquence de sa bienveillance certaine pour les bons[7]. Nier cette colère, c'est détruire toute religion[8]. Puisque Dieu n'est pas indifférent au bien, il ne saurait l'être au mal[9]; et il doit châtier ceux qui violent la loi divine[10]. Il peut s'irriter, puisqu'il peut pardonner[11]. Son courroux est attesté par les Sibylles et les oracles[12]. Suivant l'usage, l'opuscule se termine par une exhortation[13].

Malgré les éloges de saint Jérôme[14], le *De ira Dei* est une œuvre médiocre. Fidèle à sa manie, l'auteur y copie ou y cite sans cesse une foule d'écrivains, surtout Cicéron, Sénèque, Epicure et Lucrèce, les Sibyllins, et Minucius Felix. Le développement est banal; on n'y trouve rien qui n'ait été mieux dit précédemment. En outre, Lactance ne s'est pas aperçu d'une singulière contradiction Il affirme au début que toute vérité est en Dieu et arrive à l'homme par la révélation seule[15]; pourtant, au cours de sa démonstration, il n'invoque que des témoignages profanes, des arguments rationnels, ou les oracles des Sibylles.

La question posée ne manquait cependant ni d'intérêt ni d'importance. Elle se rattachait étroitement à la théorie des degrés de la connaissance. Le premier degré amène à comprendre la fausseté du polythéisme; le second, à reconnaître l'unité de Dieu et la Providence; le troisième, à observer la loi du Christ[16].

1) Voyez plus haut, p. 304.

2) Lactance, *De ira Dei*, 1, 1 ; 22, 1.

3) *Ibid.*, 2, 4-6; 11, 2; 17, 12. — Cf. *Divin. Instit.*, II, 17, 5.

4) *De ira Dei*, 1, 2; 22, 1.

5) *Ibid.*, 4, 1 sqq.; 8, 1 sqq.; 9, 4; 13, 20 sqq.; 15, 6 sqq; 17, 1 sqq.; etc.

6) *Ibid.*, 1.

7) *Ibid.*, 2-6.

8) *Ibid.*, 7-12.

9) *Ibid.*, 13-18.

10) *Ibid.*, 19.

11) *Ibid.*, 20-21.

12) *Ibid.*, 22-23.

13) *Ibid.*, 24.

14) Jérome, *De vir. ill.*, 80; *Comment. in Epist. ad Ephes.*, II, ad IV, 26.

15) Lactance, *De ira Dei*, 1.

16) *Ibid.*, 2, 2.

A chaque étape, on risque de s'égarer. Pour la première et la troisième, Lactance croyait avoir suffisamment indiqué le bon chemin dans ses *Institutions*[1]. Pour la seconde, il craignait de n'avoir pas été assez net[2]. Or c'était justement le point le plus délicat : dans son système de philosophie religieuse, tout dépendait de l'idée qu'on se ferait du Dieu unique. Nier la colère divine, c'était nier la Providence, donc les châtiments et les récompenses de l'autre vie ; c'était s'arrêter au déisme. Par conséquent, il s'agissait de faire franchir au lecteur le second degré de la connaissance, de le conduire du monothéisme philosophique au monothéisme chrétien. La question soulevée par le *De ira Dei* est donc fondamentale dans le système apologétique de Lactance. Malheureusement, la démonstration est incomplète, banale, peu convaincante : ce n'est pas avec de vieux arguments d'école et des oracles de Sibylles, que l'on amène un philosophe à incliner sa raison devant la foi. Le *De mortibus persecutorum* montrera d'une façon autrement éloquente que le Dieu des chrétiens sait se fâcher et frapper ses ennemis.

En tout cas, le *De ira Dei* est bien une sorte de supplément aux *Institutions*, comme le *De opificio Dei* en est la préface. On s'en est aperçu il y a bien longtemps, dès le IVe ou le Ve siècle. Aux sept livres des *Institutions*, dont chacun avait un titre spécial, on joignit, comme livre VIII, le *De ira Dei*; comme livre IX, le *De opificio Dei*; comme livre X, l'*Epitome*[3]. Ainsi se forma, dans les manuscrits, un *Corpus* apologétique en dix livres, où l'ordre adopté n'était pas très rationnel, mais où l'on trouvait tout le système de Lactance.

IV

La doctrine de Lactance. — Les degrés de la connaissance. — La Providence et l'unité de Dieu. — Nécessité d'une religion. — Critique du paganisme. — Les dieux et les démons. — Lactance et les philosophes. — La vraie religion et la vraie philosophie. — Idées de Lactance sur le monde et sur l'homme. — Rôle du Christ. — Théories millénaires. — L'Eglise catholique et les sectes hérétiques. — Le culte. — Théorie morale. — Appels à la liberté de conscience. — Charité, solidarité, fraternité universelle. — Ce que vaut la doctrine de Lactance. — Insuffisance de sa conception du christianisme. — A-t-il réconcilié la raison et la foi ? — Dans quelle mesure il a pu agir sur les classes lettrées.

L'œuvre apologétique et philosophique de Lactance contient

1) Lactance, *De ira Dei*, 4 et 6.
2) *Ibid.*, 5 et 7.
3) Cf. Brandt, *Lactanti opera*, t. I, *Prolegom.*, p. LXXIII et suiv.; p. 672 et 675 ; t. II, p. 3 ; 64 ; 67 ; 132.

une doctrine. Doctrine peu originale en soi, mais intéressante historiquement : on y voit ce que pensait du christianisme, au temps de Constantin, un rhéteur chrétien, un philosophe rallié au Christ. En voulant convertir ses confrères, l'auteur s'est peint lui-même en toute sincérité.

Le point de départ logique du système, c'est la théorie, déjà esquissée par Tertullien[1], des degrés de la connaissance. On s'achemine vers la vérité par une série d'étapes, dont les principales sont la négation du polythéisme, l'adhésion au monothéisme, la profession de christianisme[2]. Conduisant son lecteur d'étape en étape, Lactance devra démontrer successivement la fausseté du polythéisme, l'unité de Dieu et la Providence, puis l'insuffisance des conceptions philosophiques et la nécessité d'une religion, enfin la vérité du christianisme.

Il prouve la Providence par le consentement universel, par les causes finales, et par l'utilité d'une sanction morale[3]; l'unité de Dieu, par le raisonnement, le témoignage des philosophes, l'autorité des Prophètes, des oracles et des Sibylles[4]. Arrivé au second degré de la certitude, il se rapproche du troisième en établissant la nécessité d'une religion. Seule, la religion distingue l'homme de l'animal; seule, elle explique sa destinée; seule, elle le relève et le soutient ; seule, elle fonde la société[5].

Dans son ascension vers la vérité, Lactance se heurte aux deux forteresses du paganisme : le polythéisme et la philosophie. « Toute erreur, dit-il, vient d'une fausse conception soit de la religion soit de la philosophie ; pour réfuter l'erreur, on doit donc les renverser toutes deux[6]. » Dans cette double campagne, il adopte la tactique traditionnelle, celle de Tertullien, de Minucius Felix, de saint Cyprien, et de bien d'autres.

Comme ses prédécesseurs, il montre l'absurdité des conceptions polythéistes[7], raille les légendes immorales[8], les apothéoses[9], les divinités abstraites[10], le culte des éléments[11], les cérémonies[12], le respect des traditions[13], l'exégèse allégorique[14]. Il reconnaît d'ailleurs que beaucoup de fables ont un fondement

1) Tertullien, *Apolog.*, 46 et suiv. ; *De testim. anim.*, 1 et suiv.
2) Lactance, *Divin. Instit.*, I, 23, 8; VI, 9, 24; *De ira Dei*, 2, 1 sqq.
3) *Divin. Instit.*, I, 2 ; *De opific. Dei*, 2 sqq.; *De ira Dei*, 3 sqq.; 12 sqq.
4) *Divin. Instit.*, I, 3-7; *De ira Dei*, 11.
5) *Divin. Instit.*, II, 1, 2 sqq. ; 3, 14; 9, 26 ; III, 10, 1 ; 11, 2-4 ; VII, 6, 3 ; *De ira Dei*, 7, 6; 12, 2 sqq.
6) *Divin. Instit.*, III, 1, 9.
7) I, 8 sqq. ; II, 2-4.
8) V, 10, 15-18.
9) I, 15.
10) I, 20.
11) II, 5.
12) I, 21-22.
13) II, 6-7.
14) I, 12, 3 et 10 ; 17, 1 sqq.

historique[1], et il se rallie au système d'Evhémère[2]. Il admet la réalité des prodiges et des oracles ; comme la plupart des apologistes, il explique l'illusion persistante des païens par l'intervention perfide des démons[3]. Il en conclut que toutes ces religions diaboliques ne sauraient avoir d'efficacité morale : les païens se contentent des pratiques et n'ont pas le sens du divin[4].

Dans ses jugements sur les philosophes, Lactance paraît souvent se contredire, comme Minucius Felix ou Tertullien[5]. Cependant, chez lui comme chez eux, ces contradictions apparentes sont très logiques. Tant qu'il ne dépasse pas le second degré de la connaissance, il trouve de précieux alliés dans la plupart des philosophes. Sans doute, il est dur pour ceux qui niaient la Providence : il traite Epicure de fou, et lui reproche de flatter les mauvais instincts de l'homme[6]. Mais il rend pleine justice aux penseurs païens qui admettaient l'unité de Dieu et la Providence; il leur emprunte des arguments, il admire leur désintéressement, leur amour de la vérité, leur enseignement qui parfois était déjà presque chrétien[7].

Au contraire, quand Lactance veut passer du déisme au christianisme, les philosophes deviennent ses plus dangereux adversaires. Il les réfute, les tourne en ridicule ou les injurie, les appelle des bavards, des insensés, des impies, des aveugles; il raille leur présomption et leur ignorance, leurs contradictions, leurs systèmes qui se détruisent l'un l'autre[8]. L'intelligence humaine ne doit pas s'aventurer hors des limites qui lui sont assignées : capable de conduire l'homme au déisme, elle devient impuissante et s'égare, quand elle cherche à s'élever plus haut par ses propres forces[9]. La prétendue science des philosophes n'est faite que de suppositions, d'opinions[10]. Elle est vaine, parce qu'elle ne vient pas de Dieu, source unique de la vérité[11]; on dirait des voyageurs, perdus en pays inconnu, qui ne veulent pas demander leur chemin, et qui continuent de marcher au hasard[12]. Quelques parcelles de vérité, tirées indirectement de la Bible, et d'ailleurs altérées par la tradition profane, ont pu arriver jus-

1) I, 11, 23-24 ; II, 10, 12; VI, 3, 1 sqq.
2) I, 14 sqq.; *De ira Dei*, 11, 8-10.
3) *Divin. Instit.*, II, 8-17.
4) V, 19, 26-28.
5) Leuillier, *De variis Lactantii Firmiani contra philosophiam aggressionibus*, Bellovaci, 1846.
6) Lactance, *Divin. Instit.*, II, 8, 49; III, 17, 2-6 ; *De opific. Dei*, 6, 1 ; *De ira Dei*, 4, 8 ; etc.
7) *Divin. Instit.*, I, 1, 1-4 ; 5, 15 et 26-28 ; II, 11, 15-17 ; III, 18, 1 ; V, 9, 19 ; VI, 24, 12-14 ; etc.
8) II, 3, 1 sqq.; 5, 10; 8, 13; III, 2, 1 sqq.; 16, 6; 20, 10-17 ; etc.
9) I, 1, 5; II, 19, 6; III, 1, 7-10; 20, 8 ; etc.
10) III, 3, 1 sqq.; 4, 2; etc.
11) VI, 9, 13.
12) *De ira Dei*, 7, 1.

qu'aux païens[1]; mais, partout, le vrai s'est mêlé au faux, et il ne s'est trouvé personne pour faire un tout de ces vérités éparses[2]. Enfin, les philosophes ont le tort de dédaigner la foule pour s'adresser à une élite[3], de négliger la morale pour de vaines spéculations ou de l'égarer en d'absurdes utopies[4]; ils n'ont pas su fixer une règle de vie[5], ni même régler leur propre vie[6].

Après avoir ainsi écarté le polythéisme, qui défigure la religion, et la philosophie, qui prétend s'en passer, Lactance poursuit son ascension vers la vérité supérieure[7]. Cette vérité doit contenir à la fois la vraie philosophie et la vraie religion[8]. Le christianisme seul réalise cet idéal[9]. Pour le démontrer, Lactance expose à grands traits la doctrine chrétienne, en s'inspirant de Tertullien et de Cyprien, en invoquant l'Écriture et les Sibylles[10]. Avec plus de confiance en lui que de précision, il explique à son lecteur la création du Verbe[11], l'histoire des Juifs[12], l'Incarnation, les miracles, la mort et la Résurrection du Christ[13]. La doctrine chrétienne résiste victorieusement à toutes les objections[14]. Elle est l'expression de la vérité suprême, la voie du salut[15]. Elle est la seule qui s'adresse à l'âme et la remplisse tout entière[16]; si tous les hommes s'y ralliaient, on verrait renaître l'âge d'or[17].

Naturellement, nous n'avons point à étudier ici toute la doctrine religieuse de Lactance, doctrine qui, dans l'ensemble, est celle des Eglises du temps. Nous relèverons seulement certains traits, qui, sans être complètement originaux, attestent cependant une conception particulière du christianisme, ou, du moins, trahissent les tendances de l'auteur : idées sur le monde et sur l'homme, rôle du Christ, théories millénaires, conception de l'Eglise et du culte, théorie morale.

La conception du monde est presque dualiste[18]. L'univers est comme un champ clos où Dieu et le Diable sont en présence. De Dieu relèvent les anges, le jour, la lumière, l'Orient et le Midi, le Paradis, la vertu, la vraie religion, la vie éternelle; du Diable

1) *Divin. Instit.*, II, 10, 6.
2) VII, 7, 1 sqq.
3) III, 25, 1 sqq.
4) III, 7, 1 sqq.; 13, 6-7; 21, 4 sqq.; etc.
5) III, 7, 6-9; 9, 8; 13, 7; 15, 4; 16, 7-8; etc.
6) III, 14, 12-19; 15, 8; etc.
7) III, 30, 9-10; IV, 3, 1-5.
8) IV, 3, 6-7; 4, 2-4; 5, 1 sqq.; etc.
9) IV, 3, 7; 4, 2-4 et 11; 5, 1 sqq.
10) IV, 5-21.
11) IV, 6, 9.
12) IV, 10-11.
13) IV, 12-21.
14) IV, 22-27.
15) IV, 28, 1; 29, 15; 30, 12; etc.
16) V, 19, 30.
17) V, 8, 3.
18) Alt, *De dualismo Lactantiano*, Breslau, 1839; Overlach, *Die Theologie des Lactantius*, Schwerin, 1858.

relèvent les démons, la nuit, les ténèbres, l'Occident et le Nord, l'Enfer, le vice, l'idolâtrie, la mort[1]. Lactance exagère ici jusqu'à l'imprudence la théorie à demi dualiste de Tertullien et d'autres apologistes. Il se rapproche des hérétiques qui croyaient à une lutte éternelle et universelle entre le Bien et le Mal. On s'étonne qu'il n'ait pas été mis en garde contre le danger par les progrès du Manichéisme ; comme nous l'avons vu, c'est probablement un manichéen qui est l'auteur des célèbres interpolations dualistiques conservées dans certains manuscrits des *Institutions* et du *De opificio Dei*[2]. Ainsi, Lactance frayait la voie aux hérétiques ; cependant, il échappait à l'hérésie proprement dite par une contradiction, en admettant que le Diable avait été créé par Dieu, qu'il déchaînait le mal avec la permission de son rival, et que la lutte cesserait au Jugement dernier[3].

On retrouve dans l'homme ce dualisme, cette opposition entre le Bien et le Mal, entre Dieu et le Diable[4]. L'homme se rattache à Dieu et au ciel par son âme, au Diable et à la terre par son corps ; il est fait de lumière et de ténèbres, de vie et de mort[5]. Il occupe un rang intermédiaire entre Dieu et la bête, entre la science complète et l'ignorance absolue[6]. Par son âme, il tend à la vertu, par son corps au vice ; il est mis sans cesse à l'épreuve par les attaques du Diable[7]. C'est donc, en partie, un « être divin[8] » et l'on ne doit pas le rabaisser outre mesure[9]. Seul parmi les habitants de la terre, il connaît l'usage du feu, point de départ de la civilisation ; il a découvert l'usage du feu, parce que son âme vient du ciel, et que le feu est un élément céleste[10]. L'homme doit s'étudier lui-même, sous peine de déchoir[11]. Il doit surtout rendre hommage à Dieu. Car Dieu a créé le monde pour l'homme, et l'homme pour Dieu : la religion est donc la raison première de l'existence du monde et de l'homme[12].

Cette religion, telle que la conçoit Lactance, est une philosophie spiritualiste, complétée par quelques dogmes : le Verbe[13], l'Incarnation[14], la résurrection des morts et le Jugement dernier[15].

1) *Divin. Instit.*, II, 9, 3-14. — Cf. II, 14-16 ; VI, 3, 14 ; 4,19 sqq. ; 7, 5 ; 22, 2 ; etc.
2) *Divin. Instit.*, II, 8, 6 sqq. ; VII, 5, 27 sqq. ; *De opific. Dei*, 19, 8 sqq. (éd. Brandt, t. I, p. 130-131 ; 602-604 ; t. II, p. 61-62).
3) *Divin. Instit.*, II, 8, 3-6 ; 17, 1.
4) Marbach, *Die Psychologie des Firmianus Lactantius*, Halle, 1889.
5) Lactance, *Divin. Instit.*, II, 12, 3 et 7 ; 12, 10-11 ; VII, 5, 16-19.
6) III, 6, 2-4.
7) III, 29, 13-17.
8) IV, 3, 1.
9) II, 1, 2 et 4 ; 2, 10.
10) II, 9, 25-26.
11) III, 9, 5.
12) VII, 5, 3-4 ; 6, 1-2.
13) IV, 6, 1 sqq. ; 8, 6-9 ; 9, 1 ; 15, 9 ; 29, 6 ; etc.
14) IV, 10, 1 sqq. ; 12, 1 sqq. ; 15, 27 25, 4-5 ; etc.
15) VII, 1, 23 sqq. ; 11, 1 sqq. ; 20, 1 sqq. ; 22, 8 sqq. ; 26, 6 sqq. ; etc.

Lactance conserve le Dieu des philosophes, avec quelques traits empruntés à l'Écriture[1]. Comme Tertullien, il ne voit qu'un des aspects de la mission du Christ. Le Messie a réalisé toutes les prophéties[2]; mais il s'est montré seulement pour enseigner la justice, pour substituer les Gentils aux Juifs, c'est-à-dire la Loi nouvelle à la Loi ancienne, pour vaincre la mort et assurer aux Justes l'immortalité[3]. Lactance paraît ignorer le Rédempteur, la mission d'amour et de charité.

En revanche, il se plaît aux rêveries millénaires, encore plus que Tertullien, autant que Commodien. En s'inspirant des Prophètes, de l'*Apocalypse*, des Sibyllins, et aussi des apologistes antérieurs, il raconte en détail les terribles catastrophes qui marqueront la fin des temps.

La destruction du monde n'est retardée que par la prospérité de Rome[4]. Mais l'univers sera anéanti avec l'Empire, après une durée totale de six mille ans[5], c'est-à-dire deux cents ans après le moment où écrit l'apologiste[6].

Rome succombera sous les coups d'un ennemi venu du Nord. D'abord, l'Empire sera de plus en plus déchiré par les guerres civiles. Il sera partagé entre dix rois, qui l'épuiseront en levant des armées[7]. Contre ces rois s'avancera tout à coup un chef puissant, parti des régions extrêmes du Nord; il triomphera des trois empereurs d'Asie, s'associera les autres princes, et prendra le commandement suprême[8]. Il exercera une insupportable tyrannie, changera le nom et la capitale de l'Empire[9]. Alors régnera une extraordinaire confusion. Des fléaux de toute sorte désoleront l'univers : tremblements de terre, inondations, destructions de villes, épidémies, famines, écroulement de montagnes, bouleversement du cours des astres. La trompette céleste annoncera le châtiment des impies. Pendant tous ces cataclysmes, la plus grande partie des hommes périront, soit les deux tiers des chrétiens, et les neuf dixièmes des païens[10].

Vers ce temps-là, Dieu enverra un grand prophète, qui prêchera la vraie religion et accomplira force miracles[11]. Mais, contre lui, s'élèvera en Syrie un faux prophète, l'Antichrist, qui achèvera l'œuvre de destruction commencée par le tyran venu du Nord[12]. Le prophète de Dieu, vaincu par l'Antichrist, sera

1) I, 2-7 ; IV, 3, 3 sqq.; etc.
2) IV, 12-21.
3) IV, 10, 1 ; 11, 7; 12, 15; 13, 1; 24, 1 sqq.; etc.
4) VII, 25, 6-8.
5) VII, 14, 6 ; 25, 3.
6) VII, 25, 5.
7) VII, 16, 1-2.
8) VII, 16, 3.
9) VII, 16, 4.
10) VII, 16, 5-14.
11) VII, 17, 1-2.
12) VII, 17, 2.

mis à mort, mais ressuscitera le troisième jour, et sera transporté au ciel[1]. Le faux prophète se fera adorer comme le Fils de Dieu, et terrorisera le monde pendant quarante-deux mois[2]. Pour éviter la persécution, les Justes se réfugieront sur une montagne dans le désert, où l'Antichrist ira les assiéger; ils invoqueront le secours de Dieu, qui leur enverra un libérateur[3].

Soudain, au milieu de la nuit, le ciel s'ouvrira, le monde s'illuminera[4]. Le Christ apparaîtra; il descendra sur la terre, accompagné des anges, et précédé de flammes. Jusqu'au soir, on massacrera les mécréants. L'Antichrist essaiera de continuer la lutte; mais, dans un quatrième combat, il verra son armée anéantie; lui-même sera pris et châtié. Dès lors, le monde sera affranchi du mal, de l'erreur, du crime, de l'impiété, de l'idolâtrie[5].

A ce moment auront lieu une première résurrection et un premier jugement[6]. Les âmes, revêtues d'un corps de chair indestructible, seront soumises à l'épreuve du feu, qui consumera les coupables en épargnant les Justes[7]. Puis le Christ, pendant mille ans, régnera sur l'univers purifié. Le Diable sera enchaîné, et les païens qui auront survécu seront réduits en esclavage[8]. Les Justes jouiront d'un bonheur tranquille dans une cité merveilleuse. On verra renaître un véritable âge d'or. Plus de ténèbres; la lune sera aussi brillante que le soleil, et toujours dans son plein; le soleil sera sept fois plus éclatant qu'aujourd'hui. La terre montrera une fécondité prodigieuse; elle sera sillonnée de ruisseaux de vin et de fleuves de lait; les rochers distilleront du miel. Les bêtes féroces s'adouciront. Les Justes mèneront une existence idéale sous le règne du Christ[9].

Mais, quand les mille ans seront révolus, le Diable sera déchaîné et lâché sur le monde. Il soulèvera les païens esclaves; et, avec eux, il assiégera les Justes dans leur cité. Un tremblement de terre bouleversera les montagnes de Syrie, et renversera les murailles de toutes les villes. Pendant trois jours, le soleil ne se couchera pas. Enfin, les impies seront consumés par une pluie de flammes, de pierres et de soufre. Les Justes, retirés dans des cavernes, seront seuls épargnés; quand ils sortiront de leurs retraites, ils brûleront pendant sept ans les armes des mécréants[10]. Alors le monde sera transformé par Dieu. Les

1) VII, 17, 3.
2) VII, 17, 4-9.
3) VII, 17, 10-11.
4) VII, 19, 2-3.
5) VII, 19, 4-9.
6) VII, 20, 1-6.
7) VII, 21, 3-8.
8) VII, 24, 2-5.
9) VII, 24, 6-15.
10) VII, 26, 1-4.

Justes deviendront des anges, et chanteront éternellement les louanges du Tout-Puissant. Les impies ressusciteront une seconde fois, mais pour être condamnés au feu éternel, en compagnie du Diable et des démons[1].

Dans ces étranges hallucinations, on a peine à reconnaître le rhéteur de Nicomédie, le philosophe des *Institutions*, ordinairement si raisonnable, si calme et si froid. Lactance justifie tous les détails de son récit, en alléguant des textes, des témoignages de tout genre. En effet, il paraît n'avoir rien inventé. Mais son tableau est l'un des plus complets et des plus curieux qu'aient inspirés les théories millénaires. Il a pris un plaisir évident à en réunir tous les traits dans les Livres saints, dans les Sibyllins ou les apologistes, pour décrire minutieusement l'éclatante revanche des persécutés. Fort de toutes ces autorités, il a donné libre carrière à son imagination, dans cette poétique évocation des derniers temps du monde où triomphe son système dualiste.

S'il est merveilleusement renseigné sur les futurs méfaits de l'Antichrist et sur la cité des élus, par contre, il est d'une ignorance ou d'une discrétion singulière sur tout ce qui touche à l'organisation de l'Eglise. Il ne parle ni de la constitution des communautés, ni de la hiérarchie, ni de la discipline, et à peine du culte. Il exhorte les païens à se convertir, mais sans leur expliquer ce qui les attend ; il oublie que le christianisme, avant d'être une philosophie, est une religion.

Voici à quoi se réduisent ses confidences sur le rôle de l'Eglise. Elle a été fondée par les disciples du Christ, qui, après l'Ascension du Maître, se sont dispersés pour évangéliser les diverses provinces[2]. Elle est « le vrai temple de Dieu, un temple non point entouré de murs, mais bâti dans le cœur et la foi des hommes qui croient en Dieu et s'appellent les fidèles[3] ». Elle est « la maison de la foi, le temple immortel ; tous ceux qui n'y sacrifient pas, n'obtiendront pas l'immortalité. Le Christ a été l'architecte de cet édifice grand et éternel ; aussi doit-il y exercer à jamais le sacerdoce ; c'est seulement par l'entremise du fondateur, qu'on peut entrer dans le temple en présence de Dieu[4] ». Encore faut-il se garder de confondre le monument original avec ses contrefaçons, c'est-à-dire avec les hérésies, qui sont nées de l'ignorance ou de l'ambition ou des manœuvres de faux prophètes, et qui toutes ont la prétention d'être l'Eglise catholique[5]. L'original se reconnaît aux caractères suivants : « La seule

1) VII, 26, 5-7.
2) IV, 21, 2.
3) IV, 13, 26.
4) IV, 1, 2-3.
5) IV, 30, 1-10 et 13.

Eglise catholique est celle qui conserve le vrai culte. Là est la fontaine de vérité, le domicile de la foi, le temple de Dieu. Si l'on n'y entre pas, ou si l'on en sort, on renonce à l'espérance de la vie et du salut... On doit savoir que la véritable Eglise est celle où sont la confession et la pénitence, celle qui guérit les péchés et les blessures causées par la faiblesse de la chair[1] ». Le signalement est bien sommaire; en outre, on pourrait objecter que la plupart des sectes hérétiques admettaient également la pénitence. Et voilà tout ce que Lactance apprend à ses lecteurs sur la constitution de l'Eglise; sans être curieux à l'excès, les païens tentés de se convertir pouvaient exiger de l'apologiste un supplément d'explications.

Sur le culte proprement dit, Lactance n'est pas plus explicite. Il fait allusion au baptême[2], à la pénitence[3], au signe de croix[4], peut-être à la Pâques[5]. Mais il ne parle ni de l'Eucharistie, ni des autres sacrements, ni de toutes les pratiques. Il semble même proscrire tout culte extérieur. Il reproche aux païens de consacrer à la divinité des temples et des autels[6]. Il laisse entendre que les chrétiens n'avaient point de cérémonies; il ne mentionne ni évêque ni prêtres, et paraît rejeter tout intermédiaire entre l'homme et Dieu. Il n'admet d'autre manifestation de la piété, avec le signe de la croix, que les actions de grâces et les hymnes : « Il y a deux choses, dit-il, dont on doit faire hommage à Dieu, l'offrande et le sacrifice... L'offrande, c'est l'innocence de l'âme; le sacrifice, c'est la louange et l'hymne. Puisque Dieu est invisible, on doit l'honorer avec des choses invisibles. Donc, la vraie religion ne se compose que de vertu et de justice[7] ». — C'était vraiment se moquer de son lecteur ou se payer de mots. Depuis plusieurs générations, les communautés chrétiennes avaient un culte organisé, des réunions liturgiques et régulières, des sacrements, des fêtes, une hiérarchie complexe; au temps de Dioclétien, beaucoup d'entre elles possédaient de véritables temples, avec des autels où l'on célébrait la messe, et Lactance lui-même raconte la destruction de l'église de Nicomédie en 303[8]. Présenter alors le christianisme comme une religion tout intérieure, c'était le dénaturer.

La théorie morale tient une grande place dans l'œuvre de

1) IV, 30, 11 et 13.
2) I, 1, 9; III, 26, 9-11; IV, 15, 2; V, 19, 34; VII, 5, 22.
3) IV, 30, 13; V, 13, 6; VI, 13, 1-3; 24, 1 sqq.
4) IV, 26, 39-42; 27, 1-4.
5) IV, 26, 40.
6) II, 2, 2.
7) VI, 25, 5 et 7. — Cf. VI, 1, 4; 2, 13.
8) V, 2, 2; *De mort. persec.*, 12, 2-5.

Lactance[1]; elle remplit les trois derniers livres des *Institutions*, et parfois l'auteur ramène toute la religion à la morale[2]. C'est assurément la partie la plus originale de toute la doctrine. La nouveauté n'est dans aucun des éléments pris à part; elle est dans la combinaison de ces éléments. Jusque-là, les écrivains chrétiens s'étaient contentés de justifier dans leurs Apologies les principes de la morale chrétienne, ou d'indiquer aux fidèles, pour des cas déterminés, la règle de conduite. Lactance est le premier qui ait esquissé une théorie d'ensemble, et qui ait tenté une conciliation entre les préceptes des philosophes et ceux du christianisme.

Suivant Lactance, la morale chrétienne ne contredit pas celle des philosophes spiritualistes; elle la complète, en supprime les antinomies, lui fournit une base et une sanction. Elle a pour unique fondement la connaissance de Dieu, et place le souverain bien dans la religion, sans laquelle tout corps de doctrine est « un corps sans tête[3] ». Ainsi fondée sur la foi, elle ne risque point de s'égarer; elle peut sans crainte emprunter aux philosophes tout ce qu'ils ont de bon[4]. Et elle guidera les hommes d'autant plus sûrement, qu'elle apporte la sanction de châtiments ou de récompenses dans une vie éternelle[5].

Aux devoirs de justice, déjà connus des païens, le christianisme ajoute d'autres devoirs, à peine entrevus par quelques philosophes et mal compris par ceux-là mêmes qui les ont entrevus : les devoirs de piété, de charité, de fraternité[6].

La piété, comme la croyance, échappe à toute contrainte : « Rien ne dépend de la volonté autant que la religion; si l'âme est absente du sacrifice, la religion disparaît, elle est nulle »[7]. Ou encore : « La religion est la seule chose où la liberté ait élu domicile. Plus que tout le reste, elle dépend de la volonté. Personne ne peut être forcé d'adorer ce qu'il ne veut pas. On peut feindre peut-être, on ne saurait être contraint de vouloir[8] ». La conscience est donc un asile inviolable. La tolérance est pour tous un droit et un devoir : « On doit défendre sa religion, non en tuant, mais en mourant; non par la cruauté, mais par la souffrance; non par le crime, mais par la foi[9] ». Les chrétiens aspirent à la réconciliation avec les païens, à la paix religieuse[10].

1) Heinig, *Die Ethik des Lactantius*, Grimma, 1887.
2) Lactance, *Divin. Instit.*, III, 9, 15.
3) VI, 9, 9. — Cf. III, 10, 1; 12, 18 et 36; VI, 9, 1; etc.
4) VI, 2, 16-17.
5) VII, 14, 1 sqq.; 27, 1 sqq.
6) VI, 10, 11; 14, 6.
7) V, 19, 23.
8) *Epitom.*, 49, 1-2.
9) *Divin. Instit.*, V, 19, 22. — Cf. V, 20, 9.
10) V, 12, 3-4.

De la piété bien comprise dérivent les devoirs de charité et de fraternité. Tous les hommes descendent d'un seul ancêtre, et tous sont animés d'une parcelle de l'esprit divin ; donc, ils sont tous frères[1], et tous égaux[2]. Unis les uns aux autres par la communauté d'origine et le lien de l'humanité, ils se doivent aide et assistance[3]. La solidarité est le fondement de la société[4]. Avant tout, l'on doit respecter la vie humaine; on ne peut tuer sous aucun prétexte[5]. Entraîné par la logique des choses, Lactance n'hésite pas à interdire aux chrétiens le service militaire[6]; il sacrifie résolument le patriotisme à la fraternité universelle[7]; il défend même d'intenter une accusation capitale[8]. Les devoirs d'humanité et de solidarité ont pour corollaire le devoir de charité : on doit secourir par tous les moyens ses frères malheureux[9].

Lactance ne se contente pas de la théorie; il entre dans le détail des devoirs, en rattachant toujours aux principes les cas particuliers. Devoirs de l'homme envers lui-même : dominer ses passions et les orienter vers le bien[10]; éviter l'orgueil et le mensonge[11]; fuir les spectacles, qui compromettent la piété, troublent l'âme et poussent au vice[12]. Devoirs négatifs envers les hommes : ne jamais se venger, ni maudire, ni injurier, ni pratiquer l'usure[13]. Devoirs positifs : faire l'aumône, nourrir les indigents, protéger les orphelins et les veuves, racheter les captifs, secourir les malades, ensevelir les pauvres et les étrangers[14]. Tous les devoirs de l'homme envers l'homme sont formulés ici avec une netteté remarquable et une évidente sincérité.

Tout en demandant beaucoup, Lactance sait éviter les exagérations et l'intransigeance. Il admet des degrés dans la justice et dans la vertu; il distingue le précepte et le conseil; il se résigne ordinairement aux concessions nécessaires. Sa morale, au fond assez indulgente, est un compromis entre l'idéal et la réalité, une morale de bon sens et de juste milieu : la morale d'un Cicéron ou d'un Horace converti au christianisme. C'est dans ce domaine surtout que sa tentative de conciliation a été heureuse. Il a supprimé le malentendu entre la morale des philosophes et la morale du christianisme, en superposant la seconde à la première. Par là, il a ouvert la voie à saint Ambroise et à saint Augustin.

1) VI, 10, 6.
2) V, 14, 16-17.
3) VI, 10, 3-4 et 8.
4) III, 23, 9-10.
5) VI, 20, 17.
6) V, 17, 12-13; VI, 20, 16.
7) VI, 6, 19-20.
8) VI, 20, 16.
9) VI, 10, 8-10; 11, 1-3.
10) VI, 17-19.
11) VI, 18, 3-5.
12) VI, 20, 9 et 27-34.
13) VI, 18, 7-11.
14) VI, 11, 6 sqq; 12, 15-25.

Telle est la doctrine que Lactance proposait aux classes instruites, et où il voyait la vérité suprême, le salut de l'humanité. On doit se demander maintenant ce que valait cette doctrine, et dans quelle mesure elle a pu agir sur les contemporains.

Mettons à part la théorie morale, qui est intéressante et assez neuve. Lactance a bien vu les points faibles des divers systèmes gréco-romains, qui n'avaient ni base solide ni sanction efficace ; il a résolu le problème en rattachant tous les préceptes à un principe supérieur ; par là, il a supprimé les contradictions et les incertitudes. Sans doute, il mine la morale antique en ayant l'air de la restaurer ; mais, en bonne logique, on ne saurait reprocher à un philosophe chrétien de subordonner la morale à sa religion. Si l'on se place à son point de vue, on peut là-dessus lui donner gain de cause. Mais il échappe beaucoup moins à la critique dans les autres parties de sa doctrine.

Comme polémiste, il se croit original[1], et il a paru tel à bien des lecteurs, qui sans doute connaissaient insuffisamment les autres apologistes. En réalité, il n'apporte rien de nouveau ; contre le polythéisme et les philosophes, il a simplement coordonné les arguments de ses devanciers. Il prétend innover en opposant aux païens des témoignages profanes[2]; mais cette tactique était déjà familière aux apologistes du IIe ou du IIIe siècle. D'ailleurs, cette méthode de discussion ne le conduit pas plus loin que les autres. Quand il a amené son lecteur au déisme, il n'est guère plus avancé : il est encore séparé de la religion par une barrière, qu'on ne franchit pas sans la foi. Et même, pour arriver jusque-là, il n'a évité ni les contradictions ni les confusions. Par exemple, il aime à répéter que l'intelligence humaine ne peut atteindre par elle-même la vérité[3]; et cependant il invoque sans cesse l'autorité des philosophes, même des poètes, quand ils sont d'accord avec sa propre doctrine[4]. Il en appelle au consentement universel[5] ; et pourtant il doit avouer que le consentement universel est favorable à l'idolâtrie[6]. Telle partie de son système se ramène à un jeu de mots. Appliquée aux païens, la *justitia* est la justice au sens ordinaire ; appliquée aux chrétiens, c'est la justice au sens biblique, c'est-à-dire le culte du vrai Dieu ; d'où une perpétuelle confusion[7].

Quand il arrive à la religion proprement dite, Lactance est bien forcé de renoncer à l'emploi exclusif des textes profanes.

1) I, 1, 7 sqq. ; V, 4, 3-7.
2) IV, 5, 3 ; V, 4, 4-7.
3) I, 1, 5-6 et 18 ; II, 8, 68-71 ; VII, 2, 3 ; etc.
4) I, 5, 14 et 28, etc.
5) I, 2, 4.
6) II, 1, 1 ; 19, 3.
7) V, 5, 1 sqq.

Aussitôt se découvre son ignorance ou sa maladresse. Assurément, il connaissait peu la Bible; il la cite de seconde main, d'après les *Testimonia* de Cyprien. Quant à l'intervention des Sibylles et des oracles, c'est une manœuvre puérile, puisque les païens intelligents ne prenaient pas au sérieux cette littérature apocryphe. Alléguer systématiquement ces soi-disant prophéties, c'est trahir une absence complète de sens critique; on reconnaît ici l'homme qui raisonnait en rhéteur sur les choses de science, qui ramenait tout aux causes finales[1], et qui croyait spirituel de railler les hypothèses sur les antipodes ou la sphéricité de la terre[2]. Lactance n'aime guère à parler du dogme, qu'il comprend mal[3]; s'il en parle, c'est pour en tenter une explication rationnelle, forcément contradictoire[4]. Il s'essaie à l'exégèse allégorique, mais pour s'égarer dans les symboles ou les jeux de mots[5]. Tout cela justifie amplement l'opinion de saint Jérome, qui trouvait médiocre cet exposé de la doctrine chrétienne[6].

Au reste, Lactance n'est pas heureux, quand il s'aventure dans le domaine du dogme. Son dualisme touchait à l'hérésie. Ses théories millénaires étaient considérées par l'Eglise comme des rêveries[7]. Il paraît n'avoir eu aucune notion de la Trinité; il confond l'Esprit avec Dieu ou avec le Verbe[8]. Sa psychologie était également suspecte[9]. Ses ouvrages ont été classés parmi les apocryphes[10]; et, jusqu'à la Renaissance, on a contesté son orthodoxie[11]. Il ne s'agit point d'hérésie, à proprement parler: car, sur la plupart de ces questions, l'enseignement de l'Eglise ne s'est précisé que depuis le concile de Nicée. Cependant, Lactance est beaucoup moins bien renseigné et moins exact que tels de ses prédécesseurs, comme Tertullien ou Origène : avant de prêcher sa doctrine, il eût bien fait de l'étudier.

Ce qui étonne surtout, c'est la perpétuelle équivoque où flotte sa pensée de philosophe chrétien. Parfois, il déclare qu'il veut exposer la doctrine « tout entière[12] ». Mais, alors, son esquisse est d'une lamentable insuffisance : il se contente de raconter sèchement la vie du Christ; il laisse de côté la plupart des

1) *De opific. Dei*, 2 sqq.
2) *Divin. Instit.*, III, 24, 1 et 4-8; 24, 11.
3) IV, 7, 2 sqq.; 8, 6; etc.
4) IV, 8, 6 sqq.; 9, 1 sqq.
5) IV, 17, 18 et 21; 26, 3-4 et 21; VII, 14, 12-13; 15, 4-5; etc.
6) Jérome, *Epist.* 58, 10.
7) Id., *Comment. in Ezech.*, XI, 36; *in Esaiam*, XVIII, praefat.
8) Lactance, *Divin. Instit.*, IV, 6, 1 sqq.; 29, 1. — Cf. Jérome, *Epist.* 84, 7; *Comment. in Epist. ad Galat.*, II, 4.
9) Jérome, *Contr. Rufin.*, II, 10; III, 30.
10) Pseudo-Gélase, *De recipiendis et non recipiendis libris*, VI, 42.
11) Cf. Brandt, *Lactanti opera*, t. I, *Prolegom.*, p. XI.
12) Lactance, *Divin. Instit.*, V, 4, 3. — Cf. I, 1, 10; III, 30, 10.

dogmes, et il explique mal les autres; il ne dit à peu près rien de l'Eglise, ni des sacrements; et sa définition du culte est en désaccord avec les pratiques des communautés du temps. Ailleurs, il prétend qu'il a voulu simplement écrire une Introduction au christianisme, et, pour le reste, il renvoie aux Livres saints[1]. Ou encore, il se dérobe, sous prétexte qu'il ne peut dévoiler la doctrine secrète[2]. Raison spécieuse, mais nullement décisive : ses prédécesseurs avaient donné l'exemple de l'indiscrétion, jusque dans leurs Apologies adressées aux magistrats, et lui-même avoue que les mystères chrétiens avaient été décrits jusque dans les ouvrages de polémistes païens[3]. C'était vraiment un moyen trop commode de se tirer d'affaire, et l'on ne prêche pas une religion en la cachant. En tout cas, si tel était son dessein, Lactance a été indiscret, puisqu'il parle du Verbe, de l'Incarnation, de la Résurrection, du baptême et de la pénitence[4]. Cette doctrine complexe, il en expose sommairement quelques parties, prises au hasard; il oublie le reste ou en fait mystère. Il en dit trop, ou trop peu.

On voit toutes les faiblesses que recouvre la belle ordonnance des *Institutions* : incertitude dans la conception et dans le dessein; lacunes énormes, et insuffisances de toute sorte, dans la préparation comme dans l'exécution. Réserve faite pour la théorie morale, on doit convenir que Lactance s'est montré un avocat médiocre du christianisme. Il n'avait rien du docteur, et connaissait mal la doctrine. Il s'intéresse seulement à la morale, qui ne suffit point pour gagner des adeptes à une religion.

Reste la grosse question qui domine toute son œuvre. Il a voulu réconcilier la raison et la foi : y a-t-il réussi?

Il prétend amener la raison à la foi, mais en dominant si bien la raison, qu'il en réduit le rôle presque à rien. Sa philosophie proprement dite repose sur un sophisme : l'intelligence humaine est compétente, si elle marche dans la direction indiquée d'avance[5]; elle est convaincue d'impuissance, dès qu'elle s'en écarte[6]. S'il y a chez tous les philosophes des parcelles de vérité, aucune philosophie n'est entièrement vraie. On doit donc faire un choix, séparer le vrai du faux, pour composer cet ensemble qui sera conforme au christianisme. Mais ce travail d'élimination n'est possible, que si l'on possède un criterium, c'est-à-dire si l'on connaît déjà la vérité par la révélation divine. Ainsi,

1) I, 1, 21-22; VI, 24, 30.
2) VII, 26, 8-10.
3) V, 2, 14.
4) III, 26, 9-14; IV, 6, 1 sqq.; 10, 1 sqq.; VI, 13, 1-3; 24, 1 sqq.; VII, 1, 23 sqq.; etc.
5) II, 1, 2 et 4; 2, 10; VII, 4, 15-16; etc.
6) I, 1, 5 et 18; II, 8, 68-71; VII, 2, 3; *De ira Dei*, 1, 3-9; etc.

l'homme, même quand il entrevoit le vrai, ne peut le saisir lui-même, sans l'aide de Dieu. Ce long voyage à travers toutes les philosophies aboutit à l'humiliation de l'intelligence humaine, qui n'arrive à rien sans la révélation. — Croire à l'impuissance fondamentale de la raison, et continuer quand même à philosopher, voilà sans doute manquer de logique. Lactance a senti lui-même la contradiction, et il s'en excuse assez maladroitement dès son premier ouvrage[1].

La contradiction éclate, quand il prétend passer du déisme au christianisme. Ici, la raison devient plus que jamais incompétente : tout ce qu'elle peut faire, c'est de démasquer les fausses religions et de proclamer qu'il y en a une vraie, inconnue des hommes, accessible seulement par une révélation divine[2]. Donc, après s'être servi de la raison, on la congédie brutalement. Alors, à quoi bon l'avoir invoquée à grand fracas?

Lactance n'en soutient pas moins que la vraie religion est aussi la vraie philosophie[3]. Mais son argumentation tourne dans un cercle vicieux et autour d'un jeu de mots. Le jeu de mots consiste à désigner par le même terme (*sapientia*) des choses absolument différentes : le bon sens ou la recherche philosophique de la vérité, et la connaissance de Dieu par la révélation[4]. Le cercle vicieux consiste à distinguer artificiellement deux choses inséparables, ou plutôt deux faces d'une même chose : la connaissance de Dieu par la révélation (*sapientia*), et le culte nécessairement dû au Dieu révélé (*religio*). Lactance avoue lui-même quelque part, non sans naïveté, que la *religio* et la *sapientia* sont la même chose sous deux noms différents[5]. Grâce à ces équivoques, on conçoit qu'il n'ait pas de peine à justifier sa thèse.

Sous l'appareil dogmatique et ambitieux du raisonnement, nous trouvons donc ici une idée familière à tous les apologistes : la nécessité de la révélation pour conduire l'homme à la vérité. Lactance a pu apporter dans la défense du christianisme l'érudition, le goût et le style d'un lettré; mais il n'a nullement réconcilié la philosophie et la religion. Il a simplement tué l'une au profit de l'autre. Il a supprimé la recherche libre du vrai; et ce qu'il entend par la véritable sagesse, ce n'est que la religion éclairée[6]. Sa doctrine sur l'unité de la théologie et de la philosophie annonce le Moyen-Age; il est le précurseur de la scolastique.

1) *De opific. Dei*, 1, 15. — Cf. *Divin. Instit.*, I, 1, 5-7.

2) *Divin. Instit.*, II, 3, 20-25; 5, 16.

3) I, 1, 7; III, 30, 9-10; IV, 3, 6-7; 4, 2-4; 5, 1 sqq.; etc.

4) III, 30, 3-8; IV, 1, 13; 2, 3; 5, 1-2; VI, 5, 19; etc.

5) IV, 4, 3.

6) I, 1, 19 et 25; III, 16, 10; 30, 3-7; IV, 3, 6-10; 4, 2-3: *Epitom.*, 36, 4-5: etc.

On peut douter que sa propagande ait été bien efficace. Il espérait persuader à la fois les lettrés et les ignorants[1]; sans doute, il ne persuada ni les uns ni les autres. Les ignorants ne l'ont pas lu; s'ils l'avaient lu, ils n'auraient rien compris à sa philosophie chrétienne. Lactance avait naturellement beaucoup plus de chances de succès auprès des lettrés. Il s'était mis en frais pour eux; il avait déployé dans la défense de sa religion toutes les élégances classiques, et même, suivant son expression, couvert d'un peu de fard la vérité[2]. Mais a-t-il gagné beaucoup de lettrés? Il s'est exagéré la séduction des grâces de style : les lecteurs qu'on attire ainsi, dilettantes ou sceptiques, ne sont pas gens à se convertir. Quant au fond, il a supprimé la philosophie pour tout soumettre à la religion : par là, il n'avait guère de prise sur les dévots de la libre recherche. En fait, il ne paraît pas avoir été beaucoup lu au IVe siècle; il est rarement cité par les écrivains du temps. Il n'a pas dû conquérir de bien nombreux prosélytes dans la classe lettrée, puisque cette classe était encore presque entièrement païenne un siècle plus tard, autour des Praetextat et des Symmaque. Si Augustin a bien connu les œuvres de Lactance, ce n'est pas Lactance qui l'a converti.

L'auteur des *Institutions* avait lui-même des doutes sur l'efficacité de son livre. Il sentait parfois qu'il ne réussirait pas à convaincre les païens entêtés dans leur dévotion. Il leur demandait seulement de le lire jusqu'au bout; cela même, il craignait de ne pas l'obtenir[3]. Il se rabattait alors sur les chrétiens lettrés, qui étaient en effet son vrai public[4]. Si ceux-là mêmes ne le lisaient pas, il aurait du moins cette satisfaction « d'avoir charmé sa propre conscience et réjoui son âme à la lumière de la vérité[5] ». — C'est l'aveu d'un noble esprit. Mais cet aveu même justifie les doutes sur l'efficacité du livre. Ce n'est pas ainsi que parlaient Cyprien et Tertullien, plus soucieux d'agir et de convaincre que de charmer leur conscience. Ecrire pour soi, voilà sans doute un plaisir raffiné; mais c'est une conception singulière du rôle d'apôtre.

1) I, 1, 19; III, 25, 4-5; V, 1, 8-9.
2) V, 1, 18.
3) V, 1, 1-4.
4) V, 1, 9-11.
5) V, 1, 12.

V

Le pamphlétaire. — Le *De mortibus persecutorum* est-il de Lactance ? — Opinions diverses. — Raisons de croire à l'authenticité. — Dans quelles circonstances fut composé le *De mortibus*. — Idée d'où est sorti ce pamphlet. — Les précurseurs de Lactance. — Plan du *De mortibus*. — Valeur historique. — Le témoin oculaire. — Exactitude, véracité, et parti-pris. — Intérêt littéraire du pamphlet. — Le récit et les portraits. — Premier essai chrétien d'une philosophie de l'histoire.

Le philosophe des *Institutions* a si peu l'allure et le tempérament d'un pamphlétaire, qu'on hésite d'abord à le considérer comme l'auteur du *De mortibus persecutorum*. La question a soulevé bien des controverses. Pour ou contre l'authenticité, on a invoqué des considérations de tout genre : indications du manuscrit unique[1], nom et biographie de Lactance, contenu et ton du pamphlet, analogies ou différences de langue et de style[2]. Le problème est assurément très délicat : si l'on ne peut nier le contraste avec les *Institutions*, on ne peut nier davantage les rapports de détail. Les savants qui retirent l'ouvrage à Lactance, tranchent la difficulté en l'attribuant à l'un de ses imitateurs. Tout bien pesé, nous jugeons plus vraisemblable la thèse de l'authenticité. Nous indiquerons brièvement nos raisons.

D'abord, parmi les ouvrages du temps, un seul, à notre connaissance, portait un titre analogue à celui du *De mortibus persecutorum* : c'est le *De persecutione* de Lactance, ouvrage en un livre, qui est mentionné par saint Jérôme[3]. Comme Lactance, l'auteur du *De mortibus* est un rhéteur latin qui a vécu à Nicomédie, pendant la persécution de Dioclétien[4], et qui a bien connu Constantin[5]. Voilà donc, sur trois points, de singulières coïncidences.

On a objecté une prétendue différence entre les noms. Notre

1) *Codex Colbertinus*, à la Bibliothèque Nationale : *Fonds latin*, n. 2627 (XIe siècle).

2) Ebert, *Ueber den Verfasser des Buches De mortibus persecutorum*, dans les *Sitzungsber. der sächs. Ges. der Wiss. zu Leipzig*, t. XXII, 1870, p. 115 ; Brandt, *Ueber die Entstehungsverhältnisse der Prosaschriften des Lactantius*, dans les *Wiener Sitzungsber.*, t. CXXV, Abh. VI, 1891 ; *Ueber den Verfasser des Buches De mortibus persecutorum*, dans les *Neue Iahrbb. für Philol.*, t. CXLVII, 1893, p. 121 et 203 ; Belser, *Ueber den Verfasser des Buches De mortibus persecutorum*, dans la *Theol. Quartalschrift*, t. LXXIV, 1892, p. 246 et 439 ; Pichon, *Lactance*, p. 337 et suiv.; Harnack, *Die Chronologie der altchrist. Litter.*, t. II, p. 421 et suiv.

3) Jérome, *De vir. ill.*, 80.

4) *De mort. persec.*, 7, 8-10 ; 12, 1-5 ; 14, 1 sqq. ; 35, 1 et 4 ; 48, 1. — Cf. *Divin. Instit.*, V, 2, 2 ; Jérome, *De vir. ill.*, 80.

5) *De mort. persec.*, 18, 10-11 ; 19, 1-4 ; 24-30 ; 42-45. — Cf. Jérome, *De vir. ill.*, 80 ; *Chron. ad ann.* 2333.

manuscrit attribue le *De mortibus* à *L(ucius) Cecilius*[1]. D'après les derniers éditeurs, Lactance se serait appelé *L. Caelius Firmianus Lactantius*[2]. Mais beaucoup de manuscrits donnent *L. Caecilius*; et, comme nous l'avons montré, deux inscriptions africaines semblent prouver que le nom de l'apologiste était *L. Caecilius Firmianus qui et Lactantius*[3]. Par suite, le nom et le prénom concordent; l'argument se retourne contre les critiques qui nient l'authenticité.

Lactance, a-t-on dit, n'était plus à Nicomédie en 314, au moment où y fut composé le pamphlet. Mais, comme nous l'avons remarqué déjà, rien ne prouve que le pamphlet ait été écrit à Nicomédie, ni même qu'il date sûrement de 314; et nous ne savons où était alors Lactance, qui devint seulement vers 316, semble t-il, le précepteur de Crispus[4]. On ne doit rien tirer de données si incertaines.

A notre avis, la seule objection sérieuse contre l'authenticité est toute littéraire. Nous n'entendons pas parler ici du détail de la langue, où l'on relève autant d'analogies que de divergences, mais de la différence très nette du ton et du talent. L'auteur des *Institutions* n'avait rien du pamphlétaire; il était vieux vers 314; et son élégance correcte n'annonçait guère le style vigoureux et original du *De mortibus*. Le contraste est très frappant; et cependant nous n'osons en rien conclure. On sait combien de surprises nous ménage l'étude des littératures : un même homme a pu écrire *Athalie* et les *Plaideurs*, ou les *Lettres persanes* et l'*Esprit des Lois*, ou la *Pucelle* et le *Siècle de Louis XIV*. Lactance venait d'assister à une révolution extraordinaire, qui avait dû secouer jusqu'au fond son âme de chrétien : après la plus sanglante des persécutions, voilà qu'arrivait tout à coup la revanche attendue seulement pour la fin des temps, la victoire éclatante de l'Eglise. Dans la joie du triomphe, le vieux rhéteur a pu s'animer, oublier un instant ses livres et son érudition pour donner carrière à sa longue rancune, pour raconter ce qu'il avait vu ou entendu, et pour tirer de tout cela un pamphlet mordant, écrit de verve. Assurément, nous n'en avons pas la preuve; mais on n'a pas encore prouvé le contraire[5].

1) Brandt et Laubmann, *Lactanti opera*, t. II, p. 171.

2) *Ibid.*, t. I, *Prolegom.*, p. VII.

3) *C. I. L.*, VIII, 7241; 17767. — Voyez plus haut, p. 288-289.

4) Voyez plus haut, p. 295.

5) On tend de plus en plus à admettre que le *De mortibus* est l'œuvre de Lactance. Au moment où nous écrivions ces pages, M. Pichon (*Lactance*, p. 337 et suiv.) et M. Harnack (*Die Chronologie der altchristl. Litter.*, t. II, p. 423) arrivaient par des voies différentes à la même conclusion.

D'ailleurs, l'idée qui domine le *De mortibus* est très familière à l'auteur des *Institutions*, et se rattache étroitement à son système. Jusque-là, elle s'était présentée à son esprit sous forme philosophique. Qu'elle ait pris cette fois la forme de l'histoire ou du pamphlet, on se l'explique fort bien par les circonstances.

Le *De mortibus*, nous l'avons vu, a été composé soit vers la fin de 314, soit dans l'une des années suivantes, mais avant 320[1]. C'était au lendemain de l'édit de Milan. De 303 à 305, on avait traqué les chrétiens dans presque tout l'Empire. Puis les violences avaient cessé peu à peu en Europe et en Afrique ; mais elles avaient continué en Asie, dans les Etats de Galère et de Maximin Daïa. A Nicomédie, la persécution avait duré, presque sans trêve, pendant dix ans et quatre mois[2]. Dans cette ville, dont Dioclétien avait fait sa capitale, et où Galère séjourna souvent, Lactance était bien placé pour observer les événements. Le 23 février 303, il y vit détruire l'église[3] ; le lendemain, il y vit afficher le premier édit[4]. Il quitta Nicomédie en 305 ou 306 ; mais il paraît y avoir vécu de nouveau en 311 et en 313[5]. Tout en préparant ses *Institutions*, il avait forcément suivi de très près les différentes phases de la persécution ; et, malgré son optimisme, il avait dû souvent désespérer de l'avenir. Brusquement, la situation avait changé, et les événements heureux s'étaient précipités : édit de tolérance, rendu par Galère lui-même[6] ; victoire de Constantin, le protecteur du christianisme[7] ; promulgation de l'édit de Milan, qui proclamait la liberté du culte et assurait aux chrétiens l'appui des autorités[8] ; défaite et fin lamentable de tous les princes persécuteurs[9]. Par une série de coups de théâtre, la réalité venait de justifier et de dépasser les plus ambitieuses espérances des fidèles. Comme tous les chrétiens, Lactance voyait la main de Dieu dans cette suite d'événements inattendus ; et, de plus, il y voyait le triomphe d'une de ses idées les plus chères.

Dans tous ses traités apologétiques ou philosophiques, il s'était attaché à mettre en lumière le rôle actif de la Providence. Il avait écrit le *De opificio Dei* pour montrer Dieu à l'œuvre jusque dans les moindres détails de l'organisme humain[10]. Dans les *Institutions*, il avait complété la conception philosophique de la

1) Voyez plus haut, p. 305-306.
2) *De mort. persec.*, 48, 13.
3) *Divin. Instit.*, V, 2, 2 ; *De mort. persec.*, 12, 1-5.
4) *De mort. persec.*, 13, 1.
5) *Ibid.*, 35, 1 et 4 ; 48, 1.
6) *Ibid.*, 33, 11 ; 34, 1 sqq. ; 35, 1.
7) *Ibid.*, 44, 3 sqq.
8) *Ibid.*, 48, 1 sqq.
9) *Ibid.*, 50, 1 sqq.
10) *De opific. Dei*, 2 sqq.

Providence, en la ramenant à la conception chrétienne d'un Dieu toujours présent et agissant, qui veillait sur les siens, les soumettait à des épreuves, les soutenait, les récompensait[1]. L'idée de récompense pour les justes impliquait nécessairement l'idée de châtiment pour les impies; et c'est tout le sujet du *De ira Dei*[2]. Dieu, qui n'est indifférent ni au bien ni au mal, doit protéger les bons et punir les méchants : telle est la conséquence philosophique de cette théorie de la Providence. Dieu, qui par le Christ a révélé aux hommes la Loi divine, doit protéger ses fidèles et punir leurs adversaires : telle est la conséquence chrétienne. On voit que le *De mortibus* est, dans l'ordre des faits, la suite logique du système.

Bien mieux, la thèse historique du *De mortibus* est déjà nettement indiquée dans les ouvrages théoriques. Dieu châtiera sûrement ses ennemis au jugement dernier, et souvent il les frappe même en ce monde. On lit dans les *Institutions* : « Tout ce que les mauvais princes font contre nous, c'est Dieu lui-même qui le permet. Et cependant les très injustes persécuteurs, qui ont outragé et raillé le nom de Dieu, ne doivent point espérer l'impunité, parce qu'ils ont été comme les ministres de sa colère contre nous. Ils seront punis par le jugement de Dieu, ceux qui ont abusé d'un pouvoir surhumain, qui dans leur orgueil ont insulté jusqu'à Dieu, qui ont commis l'impiété et le sacrilège de fouler aux pieds son nom éternel... Ce Dieu a coutume de venger, même ici-bas et aussitôt, les injures faites à son peuple; pourtant, il nous ordonne d'attendre patiemment ce jour du jugement céleste, dans lequel il honorera ou punira chacun suivant ses mérites... Pour nous, travaillons de toutes nos forces à mériter d'être à la fois vengés et récompensés par Dieu[3] ». L'*Epitome*, qui d'ailleurs est peut-être contemporain du *De mortibus*, invoque encore plus nettement le témoignage de l'histoire : « Nous avons confiance en Dieu, de qui nous attendons une vengeance immédiate. Et cette confiance n'est point vaine. En effet, tous ceux qui ont osé ce crime ont eu une fin misérable; nous le savons, en partie par ouï-dire, en partie pour l'avoir vu nous-mêmes. Nul n'a été impuni, après avoir offensé Dieu. Ceux qui ont refusé de reconnaître le vrai Dieu à ses paroles, l'ont reconnu à leur supplice[4] ». Ainsi, l'idée d'où est sorti son pamphlet était depuis longtemps familière à Lactance. Mais, tant

1) *Divin. Instit.*, I, 2, 1 sqq.; IV, 3, 3 sqq.; V, 21, 7 sqq.; etc.
2) *De ira Dei*, 1, 1 sqq.
3) *Divin. Instit.*, V, 23, 1-5. — Cf. IV, 27, 5; V, 22, 23.
4) *Epitom.*, 48, 4-5.

que dura la persécution, cette idée était trop démentie par les faits, pour qu'il osât y insister; n'espérant point une intervention si prompte de Dieu, il trouvait plus sûr d'ajourner au jugement dernier le châtiment des persécuteurs.

Dieu était intervenu, et le monde avait changé de face. Partout les chrétiens apercevaient la preuve de cette intervention : visions de Constantin, de Licinius, de Maximin[1]; victoire miraculeuse de l'Eglise, et châtiment de tous les persécuteurs, frappés jusque dans leurs enfants[2]. La réalité avait justifié la théorie. Cette fois, Dieu n'avait pas attendu le jugement dernier; c'est sur la terre, et aussitôt, qu'il s'était fait justice. Lactance n'avait plus à aligner des arguments philosophiques, ni à citer la Bible, ni à menacer; il n'avait qu'à se souvenir, à raconter les choses d'hier, et à conclure. Dans l'histoire contemporaine, toute vibrante encore, il allait suivre l'action de la Providence, qui avait châtié l'un après l'autre tous ses ennemis, et sous les yeux de tous[3]. Cette histoire était si éloquente, que le philosophe s'est fait historien.

L'apparition d'un historien dans l'Eglise était alors une grande nouveauté. Jusque-là, les chrétiens, absorbés dans leur rêve mystique ou dans leur lutte pour l'existence, n'avaient cherché qu'à mériter le Paradis ou à gagner des prosélytes, à organiser leurs communautés, à justifier leur doctrine, ou à étouffer l'hérésie; ils avaient eu des apôtres, des politiques et des docteurs, des apologistes, des polémistes. Ils n'avaient guère touché à l'histoire, pensant n'avoir rien à raconter. Leur religion était trop jeune, les origines en étaient trop obscures et les étapes trop incertaines, pour qu'ils fussent tentés de marquer les progrès de leur foi dans un récit suivi. Quant à l'histoire profane, elle les laissait indifférents, puisqu'ils prétendaient former une société à part dans un monde hostile. Du passé, ils retenaient seulement l'antiquité juive, qui faisait remonter jusqu'à la Création le principe du christianisme. Ils se désintéressaient du présent, sauf pour protester contre les persécutions.

Pourtant, à défaut de l'histoire proprement dite, une science historique s'était constituée déjà dans l'Eglise : la chronologie, née des besoins de la polémique et du culte. Il fallait prouver la haute antiquité de la Bible, pour répondre aux païens qui accusaient le christianisme d'être une religion nouvelle, sans fondement et sans antécédents; il fallait aussi fixer annuellement la

1) *De mort. persec.*, 44, 5; 46, 3-7; 49, 5-6.

2) *Ibid.*, 50, 1 sqq.

3) *Ibid.*, 1, 2 sqq.; 50, 1 sqq.

date exacte de la grande fête mobile, la Pâques. Au commencement du IIIe siècle, Julius Africanus avait fondé la chronologie chrétienne en déterminant le synchronisme entre l'histoire juive et l'histoire profane; un peu plus tard, Hippolyte, dans ses *Chroniques*, avait repris et complété la *Chronographie* d'Africanus. Le même Hippolyte avait fixé à Rome le Comput Pascal; et ses calculs avaient été contrôlés dans un ouvrage dont nous avons parlé, le *De Pascha Computus*, composé en 243 par un Africain[1]. Assurément, ces travaux sur la chronologie et le Comput étaient fort importants; mais ce n'était encore que le squelette de l'histoire. Au moment où parut le *De mortibus*, une grande œuvre s'élaborait, l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe; mais rien n'en avait encore été publié.

Quant aux apologistes et aux polémistes chrétiens, jusqu'alors ils ne s'étaient intéressés aux faits historiques que dans la mesure où l'exigeaient leurs démonstrations et les circonstances. Quelques allusions aux événements contemporains ou aux persécutions antérieures, quelques anecdotes traditionnelles sur les rois, les philosophes ou les cultes païens, quelques récits empruntés à la Bible, et, parfois, quelques calculs chronologiques destinés à prouver l'ancienneté du christianisme : voilà à quoi se réduisait la part de l'histoire, dans les Apologies ou les traités de polémique. Lactance ne s'était pas montré plus historien dans les *Institutions*, où il se contentait de maudire les persécutions du temps sans nommer un seul des persécuteurs, et d'invoquer à l'occasion le synchronisme pour justifier ses assertions sur l'antiquité des Prophètes[2]. Dans tout cela, les faits historiques n'intervenaient qu'incidemment, et à titre d'arguments.

A vrai dire, plusieurs apologistes, notamment Tertullien et Minucius Felix, avaient déjà nettement exprimé et appliqué au christianisme l'idée biblique d'une Providence réglant le destin des empires, veillant sur son peuple, et frappant ses ennemis[3]. Donc, la thèse du *De mortibus* n'était pas entièrement neuve. Mais Lactance est le premier qui l'ait précisée et largement développée; il est le premier qui en ait tiré une œuvre historique, par une application systématique de la théorie à la réalité.

Dans notre unique manuscrit, l'ouvrage est intitulé *Liber ad Donatum confessorem de mortibus persecutorum*[4]. Ce Donatus, à qui est dédié le *De mortibus*, doit être identifié sans doute avec

1) Voyez plus haut, t. II, p. 97 et suiv.
2) Lactance, *Divin. Instit.*, I, 23, 1 sqq.; IV, 5, 4-8; VII, 25, 5.
3) Tertullien, *Apolog.*, 5; 26; *Ad nation.*, II, 17; *Ad Scapul.*, 3; Minucius Felix, *Octav.*, 25, 12; 36, 2.
4) Brandt et Laubmann, *Lactanti opera* t. II, p. 171.

le personnage du même nom à qui Lactance avait adressé, quelques années plus tôt, le *De ira Dei*[1]. Donatus avait été soumis à de longues et rudes épreuves, pendant la persécution de Dioclétien. Emprisonné à Nicomédie dès les premières mesures de violence, il avait vu successivement s'acharner contre lui trois préfets de Bithynie; neuf fois, il avait été mis à la torture, et il avait montré toujours un courage inébranlable[2]. Relâché, semble-t-il, à la fin de 303, lors de l'amnistie accordée par Dioclétien, il avait été arrêté de nouveau en 305 ou 306; cette fois, il était resté en prison six ans; il n'avait été libéré qu'au printemps de 311, en vertu de l'édit de tolérance signé par Galère mourant[3]. Lactance célèbre avec enthousiasme l'héroïsme de son ami, qui avait échappé par miracle au martyre, et dont le nom, inscrit en tête du livre, en marquait assez la tendance[4].

Le *De mortibus* est à la fois très complexe et très simple : très complexe, puisqu'il raconte, souvent en détail, dix ans d'histoire universelle, de persécutions, d'intrigues de cour, et de guerres civiles; très simple, puisqu'il subordonne tout à l'action de la Providence. Le plan n'a rien que de naturel, bien qu'il tienne à la fois du plaidoyer et de la chronique. L'auteur suit l'ordre chronologique en l'interprétant, en insistant sur les faits qui lui paraissent attester une intervention divine.

Dans un court préambule, il félicite son ami Donatus, se réjouit avec lui du rétablissement de la paix religieuse, et expose sa thèse sur le châtiment des persécuteurs[5]. Puis il passe rapidement en revue les persécutions anciennes, celles de Néron et de Domitien, de Dèce, de Valérien, d'Aurélien; il essaie de démontrer que tous ces princes ont été frappés par Dieu[6]. Mais il a hâte d'arriver à l'histoire contemporaine, où s'est manifestée plus clairement la colère divine, par la mort mystérieuse de tous les persécuteurs. Voici les principales étapes de ce récit : gouvernement de Dioclétien et de ses collègues de la tétrarchie, jusqu'en 303[7]; premières violences contre les chrétiens de Nicomédie, et intervention de Galère[8]; édits et persécution générale[9]; maladie et abdication de Dioclétien[10]; tyrannie et persécution de Galère[11]; avènement de Constantin en Gaule, et son premier édit

1) Lactance, *De ira Dei*, 1, 1; 22, 1.
2) *De mort. persec.*, 16, 4-5.
3) *Ibid.*, 35, 2.
4) *Ibid.*, 1, 1; 16, 3-11; 51, 5.
5) *Ibid.*, 1.
6) *Ibid.*, 2-6.
7) *Ibid.*, 7-9.
8) *Ibid.*, 10-12.
9) *Ibid.*, 13-16.
10) *Ibid.*, 17-19.
11) *Ibid.*, 20-23.

en faveur des chrétiens[1]; intrigues et mort de Maximien[2]; dernières années et maladie de Galère, son édit de tolérance, sa mort[3]; persécution et tyrannie de Maximin Daïa[4]; mort de Dioclétien[5]; victoire de Constantin sur Maxence, et de Licinius sur Maximin[6]; édit de Milan[7]; mort de Maximin Daïa[8]. En terminant, l'auteur montre la colère de Dieu s'acharnant jusque sur les familles des persécuteurs[9]; et il entonne un cantique d'actions de grâces, un *Te Deum*[10].

Nous n'avons point à contrôler tous les détails de ce récit, ni à résumer les controverses sur la valeur documentaire du pamphlet : c'est l'affaire des historiens et des érudits qui étudient spécialement la période constantinienne[11]. Il suffira de marquer ici la valeur historique et l'intérêt littéraire du *De mortibus*.

Quoi que l'on pense de l'ouvrage et des idées de l'auteur, c'est une source infiniment précieuse pour l'histoire des premières années du ɪvᵉ siècle, des persécutions du temps, de la tétrarchie, du rôle de Dioclétien et de Maximien, du règne de Galère et de Maximin Daïa, des débuts du règne de Constantin et de Licinius. Mais, afin d'éviter des malentendus, on doit nettement distinguer entre les faits mentionnés et l'interprétation de ces faits.

Plus l'on étudie le récit, plus l'on est amené à en reconnaître la rigoureuse et minutieuse exactitude. On ne peut nier que Lactance ait été merveilleusement renseigné sur l'histoire officielle comme sur la chronique scandaleuse ou anecdotique de son temps. Souvent il se réfère à des souvenirs personnels, surtout à propos des événements qui se sont déroulés à Nicomédie :

1) *De mort. persec.*, 24.
2) *Ibid.*, 25-30.
3) *Ibid.*, 31-35.
4) *Ibid.*, 36-41.
5) *Ibid.*, 42.
6) *Ibid.*, 43-47.
7) *Ibid.*, 48.
8) *Ibid.*, 49.
9) *Ibid.*, 50-51.
10) *Ibid.*, 52.
11) Voyez surtout : Seeck, *Studien zur Gesch. Diocletians und Constantins*, dans les *Neue Jahrbb. für Philol.*, t. CXLI, 1890; *Gesch. des Untergangs der antiken Welt*, Berlin, 1897; *Die Anfänge Constantins des Grossen*, dans la *Deutsche Zeitschr. für Geschichtswiss.*, 1899; Pichon, *Lactance*, p. 361 et suiv.; Maurice, *Bull. des Antiquaires de France*, 1899, p. 335; 1903, p. 142 et 310; 1904, p. 212. — Pour se bien rendre compte de l'importance exceptionnelle du *De mortibus* comme source historique, il est indispensable de consulter les nombreux et récents mémoires où M. Maurice a étudié les émissions monétaires des divers ateliers pendant la période constantinienne : ateliers de Carthage, de Constantinople, de Rome, de Tarragone, et *Iconographie* des empereurs du temps, dans la *Revue numismatique*, (de 1899 à 1905); ateliers d'Alexandrie, d'Antioche, de Londres, de Nicomédie, de Siscia, d'Héraclée, dans la *Numismatic Chronicle* (1899 à 1905); ateliers d'Aquilée et d'Ostie, dans la *Rivista italiana di numismatica* (1901 et 1902); atelier de Thessalonique, dans la *Wiener numismatischen Zeitschrift* (1901); ateliers d'Arles, de Lyon, de Trèves, dans les *Mémoires des Antiquaires de France* (t. LXI-LXIII, 1900-1902).

constructions luxueuses de Dioclétien dans cette ville, dont on voulait faire l'égale de Rome[1]; destruction systématique de l'église par le préfet et les troupes, le 23 février 303[2]; affichage du premier édit de persécution, aussitôt brisé par un chrétien[3]; incendies successifs du palais impérial[4]; rumeurs populaires pendant la maladie de l'empereur[5]; scène dramatique de l'abdication de Dioclétien[6]; tyrannie de Galère[7]; fermeture des écoles et des tribunaux[8]; épisodes du recensement[9]; fuite de Constantin au début de 306[10]; affichage de l'édit de Galère, en 311[11]; institution d'un clergé païen, sur l'ordre de Maximin Daïa[12]; promulgation de l'édit de Milan[13]; reconstruction de l'église de Nicomédie[14]; etc. On reconnaît également le témoin oculaire à la précision réaliste des portraits[15]. L'auteur a connu personnellement la plupart des princes dont il parle : Dioclétien, qui l'avait appelé à Nicomédie[16]; Constantin, qu'il rencontra d'abord dans cette ville, et qui devait plus tard lui confier l'éducation de son fils aîné[17]; même Galère et Maximien Hercule, qu'il a décrits *de visu*, comme le prouvent les effigies monétaires de ces empereurs[18].

Il a complété et contrôlé ces souvenirs personnels par la chronique des cours. Soit à Nicomédie, soit en Gaule, il a appris bien des choses par des indiscrétions, peut-être de chrétiens, dans l'entourage de Dioclétien, de Galère, ou de Constantin. C'est ainsi qu'il a dû connaître les négociations secrètes et les intrigues des cours princières, les mystérieux entretiens de Galère et de Dioclétien à Nicomédie[19], les conspirations de Maximien Hercule en Gaule[20]. Il paraît même avoir obtenu l'accès des archives impériales. Non seulement il a reproduit tout entier le texte officiel de l'édit de Galère[21] et de l'édit de Milan[22], qu'il avait pu lire et copier lui-même sur les murs de Nicomédie[23]; mais il fait allu-

1) *De mort. persec.*, 7, 9-10.
2) *Ibid.*, 12, 2-5.
3) *Ibid.*, 13, 2-3.
4) *Ibid.*, 14, 2-7.
5) *Ibid.*, 17, 4-9.
6) *Ibid.*, 19, 2-6.
7) *Ibid.*, 21, 3-11.
8) *Ibid.*, 22, 4-5.
9) *Ibid.*, 23, 1-9.
10) *Ibid.*, 24, 5-8.
11) *Ibid.*, 35, 1.
12) *Ibid.*, 36, 4-5.
13) *Ibid.*, 48, 1.
14) *Ibid.*, 1, 2 ; 48, 13.
15) *Ibid.*, 8, 2; 9, 3-9 ; 14, 3; 17, 2-3 ; 18, 7-15 ; 19, 3-4 ; etc.
16) Jérome, *De vir. ill.*, 80.
17) Id., *Chron. ad ann.* 2333 ; *De vir. ill.*, 80. — Cf. *De mort. persec.*, 18, 10-11 ; 19, 1-4 ; 24, 3-9.
18) Maurice, *L'iconographie par les médailles des empereurs romains de la fin du* IIIe *et du* IVe *siècles*, dans la *Revue numismatique*, 1904, p. 64 et 473 ; 1905, p. 177.
19) *De mort. persec.*, 11, 3-8 : 18, 2 sqq.
20) *Ibid.*, 27, 1 ; 28, 1 ; 29, 1-8 ; 30, 1-6.
21) *Ibid.*, 34, 1 sqq.
22) *Ibid.*, 48, 2 sqq.
23) *Ibid.*, 35, 1 ; 48, 1.

sion à bien d'autres documents, édits, lettres de princes, pièces d'archives[1].

Sans doute, dans plusieurs parties de son récit, Lactance est en désaccord avec Eusèbe ou d'autres historiens. Mais ces divergences s'expliquent ordinairement par des traditions contradictoires ou des interprétations différentes d'un même fait. D'ailleurs, quand nous avons un moyen de contrôle, on constate presque toujours que Lactance est plus près de la réalité historique. Mieux placé pour observer, il a mieux vu ou mieux compris les événements; et ce n'est pas sans raison qu'il affirme sa véracité comme son exactitude[2]. De plus en plus, les numismates le considèrent comme impeccable. Beaucoup de faits, qu'il est seul à signaler, sont confirmés par le témoignage des monnaies : négociations relatives au titre de *Filius Augustorum* donné par Galère à Constantin et à Maximin Daïa, en 307; démêlés de Maximilien Hercule et de Maxence, en 307-308; condamnation de la mémoire de Maximien Hercule par Constantin, en 311; traité d'alliance de Maximin Daïa et de Maxence, en 311-312; etc.[3]. Toujours la numismatique justifie les assertions de Lactance. Sans doute, certains de ses récits ont une allure un peu romanesque; mais on ne doit pas trop se hâter pour cela de les rejeter, car le roman a tenu beaucoup de place dans l'histoire vraie de ces temps-là. On ne peut prouver que l'historien se soit montré infidèle : potins de cour ou commérages populaires, il a enregistré simplement ce qu'on racontait autour de lui sur des événements mystérieux. Nulle part, à notre connaissance, les faits n'ont été altérés dans le *De mortibus* pour les besoins de la cause : le pamphlet a pour base le récit le plus exact et le plus complet que nous possédions sur cette période.

Mais l'ouvrage, comme tout pamphlet, n'en est pas moins très partial. Dès qu'il veut interpréter les faits, Lactance ramène tout à son idée fixe : tous les persécuteurs ont été de mauvais princes, et tous ont été châtiés. On aperçoit le parti-pris dès les premiers chapitres, relatifs aux persécutions passées. L'auteur triomphe en rappelant la fin lamentable ou prématurée de Néron, de Domitien, de Dèce, de Valérien, d'Aurélien[4]. Mais il laisse de côté tout ce qui aurait pu contredire sa thèse : les violences autorisées par Trajan et Marc-Aurèle, la bienveillance de Commode

1) *De mort. persec.*, 7, 6-7; 9, 8; 10, 4; 13, 1; 15, 6; 18, 7; 24, 3; 25, 1-3; 37, 1; 43, 3; 44, 10; 46, 5-6.

2) *Ibid.*, 52, 1.

3) *Ibid.*, 26, 7; 28, 2-4; 29, 1; 32, 5; 42, 1; 43, 3-4. — Cf. Maurice, *Bull. des Antiquaires de France*, 1899, p. 335-340; 1903, p. 142-146.

4) *De mort. persec.*, 2-6.

pour les chrétiens, la longue et sanglante persécution de Septime Sévère. A le lire, on croirait que l'Eglise s'était développée en paix pendant un siècle et demi, depuis la mort de Domitien jusqu'à l'avènement de Dèce[1]. Non que Lactance, sur ce point, ait sciemment altéré l'histoire : il suit sans doute ici la tradition populaire des cercles chrétiens qu'il connaissait, comme il enregistre la légende de Néron, transporté vivant aux extrémités du monde pour être le précurseur de l'Antichrist[2].

Même parti-pris dans les jugements sur l'histoire contemporaine. Lactance l'a étudiée en chroniqueur scrupuleux et curieux des passions humaines; mais il l'interprète en chrétien convaincu, avec des souvenirs d'Apocalypse. A tous les tournants de son récit, il aperçoit et nous montre la main de Dieu[3]. Sa conception de l'humanité et de la politique est fort simple : ici, les bons, c'est-à-dire les protecteurs du christianisme; là, les méchants, c'est-à-dire les persécuteurs. Les bons ne peuvent faire que le bien; les méchants sont voués au mal. Dans les portraits de Dioclétien, de Galère ou de Maximin Daïa, on ne relève pas un détail notoirement inexact; et cependant, ces portraits sont de vraies caricatures, où les personnages deviennent odieux et ridicules[4]. Contre ces princes, Lactance s'est fait juge d'instruction; dans tous leurs actes, il devine des arrière-pensées coupables, même dans les mesures purement politiques ou financières, complètement étrangères à la religion, comme l'établissement de la tétrarchie, ou le morcellement des anciennes provinces, ou les constructions de Dioclétien à Nicomédie, ou l'édit du *Maximum*, ou le recensement de l'Empire[5].

Au contraire, Constance est traité avec beaucoup d'égards, parce qu'il a refusé de poursuivre les chrétiens de Gaule et s'est contenté de laisser détruire leurs églises[6]. Licinius, malgré ses fourberies et ses cruautés, est également ménagé, parce qu'il a signé l'édit de Milan et a mérité d'être assisté par un ange dans une de ses batailles[7]. Quant à Constantin, malgré son ambition, ses intrigues et ses crimes, c'est le héros idéal, sur qui Dieu veille dès son enfance; c'est le champion du christianisme, le bras droit de la Providence[8].

1) *De mort. persec.*, 3, 4-5; 4, 1.
2) *Ibid.*, 2, 7-8.
3) *Ibid.*, 1, 2-7; 6, 3; 9, 11; 20, 5; 24, 1 et 5; 33, 11; 34, 1; 35, 3; 42, 3; 43, 1; 44, 5; 46, 3 sqq.; 48, 1; 49, 5-6; 50, 1 et 7; 52, 1.
4) *Ibid.*, 7, 1 sqq.; 9, 1 sqq.: 11, 3-7; 18, 13-14; 19, 4-6; 20, 1 sqq.; 37, 1 sqq.; 38, 1 sqq.; etc.
5) *Ibid.*, 7, 2-10; 23, 1 sqq.
6) *Ibid.*, 8, 7; 15, 7; 20, 1.
7) *Ibid.*, 20, 3-4; 29, 2; 35, 3; 43, 2; 45, 1; 46, 3 sqq.: 48, 1 sqq.
8) *Ibid.*, 18, 10-11; 19, 1-4; 24, 3-9; 29, 3-8; 30, 1-6; 37, 1; 42, 1; 44, 5-6; etc.

Etant donné les circonstances, l'état des esprits et la thèse de l'auteur, on ne saurait s'étonner de cette naïve partialité. Ce qui est extraordinaire, c'est qu'un écrivain si partial, soutenant une thèse si absolue, ait résisté à la tentation d'altérer les faits. Cette loyauté du narrateur honore grandement le polémiste, mais ne doit pas égarer le jugement de la critique. Le *De mortibus* est sans doute une chronique très exacte, écrite par un très honnête homme qui était bien renseigné et bon observateur; mais c'est aussi un pamphlet, trop bienveillant pour les amis du christianisme, très dur pour les autres, une œuvre de passion où l'injustice involontaire se croit sanctifiée par l'intention. Si l'on n'y cherche qu'un document historique, on peut avoir confiance, tant que l'auteur raconte, à la condition de se méfier, dès qu'il juge.

En tout cas, c'est une belle œuvre littéraire, originale et savoureuse, pleine de mouvement et de vie. La haine contre les persécuteurs a inspiré à Lactance d'admirables portraits, d'une touche vigoureuse et d'un puissant relief. On ne peut oublier son Dioclétien, le tyran maladif et apeuré, toujours inquiet et tremblant, qui fait le mal par lâcheté[1]; ni son Galère, le tyran féroce et bestial, à l'aspect repoussant, « à la chair énorme, horrible, débordante et enflée[2] ». Citons encore les portraits de Maximien Hercule et de Maximin Daïa : le premier, un soldat ambitieux et débauché, qui abdique malgré lui, et qui se résigne ensuite aux plus basses intrigues dans l'espoir toujours déçu d'un retour de fortune[3]; l'autre, un paysan parvenu, resté à demi-sauvage, qui mène les hommes comme autrefois les bêtes[4].

Le récit est attachant, précis et réaliste, rapide, souvent dramatique ou pittoresque. Tantôt, une esquisse de bataille, enlevée en quelques traits, comme les bagarres du Pont Milvius[5]; tantôt, une vision miraculeuse, contée sobrement, sans emphase[6]. Ici, des intrigues de cour, une comédie qui tourne au drame, comme les complots de Maximien en Gaule, comme l'aventure de cet eunuque égorgé dans le lit de Constantin[7]. Là, des descriptions réalistes qui parlent aux yeux comme à l'esprit : l'église de Nicomédie pillée et rasée en présence des magistrats, tandis que les deux empereurs, du haut d'un belvé-

1) *De mort. persec.*, 7, 1 sqq.; 10, 1-6; 11, 3-8; 15, 1 sqq.; 18, 2 sqq.; 19, 3-6.

2) *Ibid.*, 9, 2 sqq.; 11, 2 sqq.; 14, 1 sqq.; 18, 1 sqq.; 19, 4; 20, 1; 21, 1 sqq.; etc.

3) *Ibid.*, 8, 1-6; 15, 6; 26, 7; 27, 1; 28, 1; 29, 1 sqq.; 30, 1 sqq.

4) *Ibid.*, 18, 13; 19, 6; 32, 1 sqq.; 36, 1 sqq.; etc.

5) *Ibid.*, 44, 1-9. — Cf. 46, 8-12; 47, 1-5.

6) *Ibid.*, 44, 5; 46, 3-4; 49, 5-6.

7) *Ibid.*, 30, 2-6.

dère du palais, surveillent l'exécution[1]; les abus du recensement, les exactions des agents de Galère, les perquisitions, les dénonciations, les tortures, la suppression de la mendicité par la suppression des mendiants[2]; les raffinements de cruauté pendant les persécutions, l'empereur incendiaire, les terreurs de l'enquête dans tout le palais, le repas des ours de Galère, les chrétiens à demi-rongés par les fauves ou cuits à petit feu, et leur agonie prolongée par des ablutions d'eau fraîche[3]; l'ulcère dévorant le corps de Galère, la pourriture gagnant à mesure que coupent les médecins, et, dans la ville infectée, les vers grouillant sur l'outre informe qui fut l'empereur[4].

Ailleurs, de grandes scènes historiques : Dioclétien malade à Nicomédie, le palais en deuil, les alternatives de crainte et d'espérance, la foule convaincue qu'on lui cache la mort du prince, jusqu'au moment où l'empereur ressuscité apparaît en public, presque méconnaissable, à demi-fou[5]; Galère, d'abord insinuant, puis impudent et hautain, terrorisant le malade, et l'amenant peu à peu à accepter des Césars indignes, même à abdiquer[6]; la mise en scène de l'abdication sur un tertre voisin de Nicomédie, les vœux et l'attente de la foule, le discours larmoyant de Dioclétien, la déconvenue de Constantin, et Galère jetant le manteau de pourpre sur les épaules de Daïa, l'ancien pâtre promu chef d'État, tandis que s'éloigne le « roi honoraire[7] ». Assurément, l'homme qui a tracé tous ces tableaux émouvants et pittoresques, est un grand peintre d'histoire.

C'est aussi un écrivain habile et original. La composition est nette, bien proportionnée. Si l'ancien rhéteur n'a pas eu le courage de renoncer complètement aux citations de Virgile[8], du moins il est discret dans son pédantisme. Le style, tantôt périodique et symétrique, tantôt vif et coupé, varie avec le thème, et suit les contours de la description ou du récit. Il est expressif, souvent coloré, avec des mots familiers, du réalisme, des images, des antithèses fréquemment heureuses, de l'esprit et du pittoresque, des traits à la Tacite. Il devient presque lyrique pour chanter le triomphe de l'Église[9]. L'ensemble est vigoureux et vivant, harmonieux et vibrant.

Le *De mortibus* est, sans contredit, l'un des chefs-d'œuvre de la littérature chrétienne. C'est un de ces livres rares qui

1) *De mort. persec.*, 12, 2-5.
2) *Ibid.*, 23, 1-9.
3) *Ibid.*, 14, 2-6; 15, 1-5; 21, 5-11.
4) *Ibid.*, 33, 1-10.
5) *Ibid.*, 17, 5-9.
6) *Ibid.*, 18, 2-15.
7) *Ibid.*, 19, 1-6.
8) *Ibid.*, 12, 1; 16, 2; 30, 5; etc.
9) *Ibid.*, 1, 1-5; 52, 3-4.

peuvent satisfaire les curiosités les plus diverses : chronique savoureuse, riche en couleurs et en surprises, vrai régal de lettrés; document historique de premier ordre; pamphlet d'un genre très nouveau. Comme essai chrétien d'une philosophie de l'histoire, le *De mortibus* tient une place importante dans l'évolution littéraire : il ouvre la voie à tous ceux qui ont fondé un système historique sur la conception biblique de la Providence, depuis saint Augustin jusqu'à Bossuet.

VI

Lactance écrivain. — Contrastes apparents et analogies réelles entre ses divers ouvrages. — Le Cicéronien et le rhéteur. — Méthode de composition. — La langue et le style. — Réputation et influence de Lactance.

Nous n'avons pu caractériser les grandes pages d'histoire du *De mortibus*, sans y remarquer en même temps l'originalité de la forme. Mais on doit convenir qu'ici l'écrivain s'est surpassé. Si le style plus personnel du pamphlet a beaucoup de vigueur, de couleur et de variété, la correction élégante des autres ouvrages ne va pas sans un peu de froideur et de monotonie. Pourtant, l'on ne doit pas trop se hâter d'invoquer ce contraste comme un argument décisif contre l'authenticité du *De mortibus*. Quand on y regarde de près, on s'aperçoit que, de part et d'autre, les éléments restent les mêmes : ce qui varie, c'est l'importance relative de ces divers éléments, la proportion dans laquelle ils se combinent. Cicéronien timide, tant qu'il disserte, Lactance se crée d'instinct un langage plus personnel, quand il s'anime; et il devient original, quand il se fâche. Il se fâche trop rarement dans les *Institutions*, tandis que la colère déborde dans le *De mortibus*.

On ne voit d'ordinaire en Lactance que le Cicéronien; même on l'admire volontiers pour cette imitation servile et naïve, qui le rend facilement accessible, et qui semblerait le dispenser d'avoir une personnalité. Ce jugement est par trop sommaire. L'auteur des *Institutions* n'est pas seulement un écrivain pseudo-classique, hanté par le souvenir de Cicéron; c'est plus encore un homme d'école, très respectueux sans doute du passé, mais soumis également à d'autres influences, gagné plus ou moins par les goûts nouveaux de ses confrères et du public. Ce soi-disant Cicéronien, qui vivait quatre siècles après Cicéron, est un peu de son temps, et même un peu de son pays.

Il a été très longtemps rhéteur de profession, et il l'est toujours resté par son tour d'esprit. Il déclare lui-même, non sans fierté, qu'il a mis en œuvre, dans ses *Institutions*, tous les procédés de l'école[1]. Comme tout bon rhéteur, il aime la dialectique abstraite, les preuves traditionnelles, les raisonnements subtils, un peu sophistiques[2]; il a une confiance naïve dans les arguments en forme, syllogismes ou dilemmes, et il en accable dédaigneusement ses adversaires[3]; il se plaît aux larges développements oratoires, aux énumérations ou amplifications[4], aux longues files de citations qui fortifient ou remplacent une bonne raison[5].

Du temps où il enseignait l'art oratoire[6], il a également conservé le souci du beau style. S'il connaît mal les Livres saints, c'est surtout qu'il a été rebuté par la rudesse et l'allure populaire de la forme; il trahit cette déception dans les efforts mêmes qu'il tente pour justifier la simplicité biblique[7]. Il pense que l'on doit chercher à embellir cette vérité trop nue, ou, comme il dit, à enduire de miel les bords de la coupe[8]. Assurément, il trouve les Prophètes trop peu lettrés; et ce n'est pas saint Paul qu'il a pris pour modèle. Il considère que Cicéron est le grand maître en éloquence[9], comme Virgile en poésie[10]. Son idéal est la *copia* cicéronienne, la phrase abondante et un peu redondante où la pensée se déroule lentement dans les plis d'une période savamment agencée[11]. Il imite donc surtout Cicéron. Cependant, il ne l'admire pas jusqu'à la servilité, et ne le suit pas jusqu'au pastiche; à l'occasion, il sait lui fausser compagnie, et même le critiquer[12]. Comme la plupart des rhéteurs du temps de l'Empire, il subit aussi l'influence du goût nouveau. Il est attiré dans une direction très différente par d'autres modèles, surtout par le souvenir et l'exemple de maîtres chrétiens qu'il imite sans l'avouer, Tertullien et saint Cyprien. Dès qu'il s'émeut, le Cicéronien s'efface, et le styliste apparaît : rarement et discrètement dans les *Institutions*, fréquemment et franchement dans le *De morti-*

1) Lactance, *Divin. Instit.*, I, 1, 10.
2) *Ibid.*, I, 2, 4-6; 3, 1 sqq.; 16, 4-14; II, 5, 10 sqq.; 8, 12 sqq.; III, 18, 1 sqq.; 24, 2 sqq.; etc.
3) *Ibid.*, I, 16, 15-16; 17, 8; 22, 14; II, 5, 31 et 36; 8, 54; 11, 4; 19, 1; III, 6, 13; 17, 1; etc.
4) *Ibid.*, I, 9, 1 sqq; II, 1, 9 sqq.; IV, 17, 19 sqq., V, 9, 15 sqq.: 19, 31 sqq.; etc.
5) *Ibid.*, I, 5, 4 sqq.; 6, 7 sqq.; 7, 1 sqq.; 11, 55 sqq.; 12, 6 sqq.; 13, 2 sqq.; etc.
6) *Ibid.*, I, 1, 8; V, 2, 2.
7) *Ibid.*, III, 1, 11; V, 1, 15-18; VI, 21, 4-5.
8) *Ibid.*, V, 1, 14. — Cf. I, 1, 10; III, 1, 1-4; V, 2, 1 et 17.
9) *Ibid.*, I, 15, 16 et 21-22; 17, 3-4; III, 1, 1; 13, 10; 14, 7; VII, 1, 1; etc.
10) *Ibid.*, I, 19, 3; II, 4, 4; III, 8, 27; etc.
11) *Ibid.*, I, 1, 10.
12) *Ibid.*, I, 18, 13; 20, 14-19; III, 13, 13, etc.

bus. Selon les circonstances, on voit prédominer l'une ou l'autre tendance, et dans le style, et dans l'allure du développement.

Les *Institutions* et les traités philosophiques ou apologétiques sont construits à la mode classique, suivant les règles de l'art et les recettes d'école. Tout est ordonné méthodiquement, dans un cadre nettement tracé. L'auteur pousse même trop loin ce souci de la régularité et de la symétrie dans la composition; il abuse des classifications, des divisions et subdivisions. Il a un autre défaut, une sorte de lenteur dans le développement de la pensée; ce n'est, à proprement parler, ni la prolixité ni la redondance, mais c'est quelque chose qui y mène. Il s'attarde aux transitions, se complaît aux digressions, surtout à d'interminables parades où défilent à perte de vue les citations, les textes, tout le bagage encombrant d'une vaine érudition. Comme le pape Damase, on éprouve une surprise un peu ennuyée devant cet étalage d'une science pédantesque et toute livresque, qui, pour justifier l'idée la plus banale, prend à témoin toute l'antiquité[1]. Cependant, jusque dans ces digressions, Lactance montre une discrétion relative, un certain sens des proportions. L'ensemble est net et assez harmonieux; on le jugerait même trop régulier, un peu artificiel et raide. Si lentement qu'on s'achemine, on est trop bien renseigné d'avance sur les étapes, on sait trop bien où l'on va pour s'intéresser beaucoup aux incidents de la route.

Telle est, chez Lactance, la méthode ordinaire de composition. Heureusement, il s'en écarte parfois. Il a plus de souplesse et d'imprévu, quand il traite des questions moins abstraites ou qui le touchent davantage : par exemple, dans ses satires contre le polythéisme[2], dans le préambule du livre V qui contient comme des fragments de Mémoires[3], dans les pages relatives aux persécutions[4], ou dans les tableaux apocalyptiques de la fin des temps[5]. Tout cela annonce la composition plus naturelle et plus vivante du *De mortibus*, où se combinent l'ordre chronologique d'un récit et la démonstration d'une thèse de philosophie religieuse.

La langue présente peu d'intérêt[6]. Généralement, elle est trop littéraire, dans le mauvais sens du mot, c'est-à-dire artificielle et pauvre. Le vocabulaire est à peu près celui des traités philo-

1) Jérome, *Epist.*, 35, 1 (Damasus ad Hieronymum).
2) Lactance, *Divin. Instit.*, I, 9, 1 sqq.; 20, 1 sqq.; II, 2, 1 sqq. ; etc.
3) *Ibid.*, V, 1-4.
4) *Ibid.*, V, 11, 1 sqq.; 19, 1 sqq.
5) *Ibid.*, VII, 14, 5 sqq.
6) Limberg, *Quo jure Lactantius appellatur Cicero christianus*, Münster, 1896; Pichon, *Lactance*, p. 306 et suiv.

sophiques de Cicéron : à peine trouve-t-on à signaler l'emploi de quelques mots non classiques[1], le sens anormal de plusieurs particules, et une sorte de prédilection pour les pluriels abstraits[2]. Encore la plupart de ces termes étaient-ils déjà familiers aux apologistes africains. On relève aussi chez Lactance quelques traces de cette emphase verbale qui était chère à ses compatriotes, surtout dans l'usage des degrés de comparaison[3]. Mais ces anomalies sont très rares, et sans doute involontaires. Lactance ne pèche point par excès d'audace; il a tellement peur des innovations, qu'il préfère souvent au mot propre les puérilités de la périphrase, même pour désigner le Christ, le Diable ou l'Antichrist[4]. La syntaxe est encore plus timide, d'une correction singulière pour l'époque. Les irrégularités apparentes, hellénismes, confusion de certains temps ou modes, construction assez libre de l'infinitif, formes analytiques, étaient justifiées dès longtemps par des exemples de Cicéron lui-même. Et bien d'autres hardiesses de Cicéron auraient effrayé son imitateur.

Lactance a donc accompli ce tour de force, dont on le loue bien à tort, et qui est un défi à la raison : exposer une doctrine complexe, comme était la doctrine chrétienne, dans une langue toute littéraire, morte depuis plusieurs siècles, et qui n'avait jamais été bien vivante. Qu'il y ait réussi dans une certaine mesure, voilà qui atteste évidemment l'habileté de l'écrivain, mais aussi son inconséquence : on devinerait d'après cela que son exposé de la doctrine doit être prodigieusement superficiel. Cependant, cette appréciation générale appelle un correctif. Sans s'écarter franchement de la tradition classique, le vocabulaire devient plus riche, et la syntaxe plus libre dans les parties satiriques ou les pages plus personnelles des *Institutions*, à plus forte raison, dans le *De mortibus*.

Pour le style, Lactance relève surtout de Cicéron. Mais, comme nous l'avons remarqué, il a subi également l'influence du stylisme; notamment, il doit beaucoup à Tertullien et à saint Cyprien, auxquels il emprunte souvent des expressions, jusqu'à des plaisanteries ou des alliances de mots[5]. Il a donc, sinon deux

1) « Abominatio » (*Divin. Instit.*, I, 17, 16); — « adinpletio » (IV, 20, 5); — « adinvenire » (III, 24, 8); — « antitheus » (II, 9, 13); — « brutescere » (II, 5, 40); etc.

2) « Acerbitates et amaritudines » (IV, 26, 18); — « ludorum celebrationes » (VI, 20, 34); — « nominum commutationes » (VI, 15, 15); etc.

3) « Extremi ac tenniores » (VII, 12, 23); — « minora et exigua » (VII, 14, 12); — « minora et humilia... majora et summa » (*De ira Dei*, 10, 44); etc.

4) *Divin. Instit.*, IV, 25, 1; VI, 6, 3; VII, 25, 8

5) Par exemple, *Divin. Instit.*, VI, 18, 35 : « Immortalitatis velut candidati sumus ». — Cf. Tertullien, *Advers. Judaeos*, 2; *De resurr. carn.*, 58 : « Æternitatis candidati ».

styles, du moins deux modes d'expression assez différents ; et il en use tour à tour selon le thème ou la préoccupation du moment.

D'ordinaire, il enferme son idée dans une période presque cicéronienne, bien proportionnée et de dimensions moyennes, savamment équilibrée, harmonieuse, rythmée suivant toutes les règles de la prose métrique[1]. Il remplit l'intervalle des périodes avec de petits matériaux, des phrases plus courtes et symétriques, des interrogations ou des exclamations qui lui donnent l'illusion du mouvement. Dans ce style égal et tempéré, d'une élégance correcte, un peu traînant, un peu monotone et froid, il croit réaliser son idéal de clarté lumineuse et d'harmonie[2]. Mais souvent, dans l'ardeur des polémiques, il oublie d'arrondir ses périodes, et traduit son idée ou son impression en un style plus vif, et, sinon plus simple, du moins plus personnel et plus vibrant. Il se plaît alors aux phrases courtes, aux antithèses de choses et de mots ; il développe même l'antithèse en un dialogue[3] ; il incline au réalisme, il vise au relief, il trouve des images familières, compare les statues des dieux aux poupées[4], l'homme incertain de sa destinée au marin qui regarde le ciel pour se conduire[5]. Il devient ironique, d'une ironie tantôt fine, tantôt un peu lourde. Dans sa recherche de l'effet, il n'évite pas toujours l'emphase, ni le mauvais goût ; par exemple, il reproche aux païens dans leurs temples « d'offrir des chandelles et des cierges au dispensateur de la lumière[6] ». Mais il donne à l'idée plus de relief et de couleur, un tour plus personnel.

La période pseudo-cicéronienne prédomine naturellement dans l'exposé de la doctrine, dans les dissertations, les démonstrations, ou les exhortations morales. Et l'auteur paraît alors bien long, malgré son désir d'être bref[7] ; il est aussi bref que peut l'être un Cicéronien. Le style vif et coupé se montre dans la discussion, dans la polémique, dans la description ; et aussitôt l'on voit s'animer les pages de Lactance. Dans le *De mortibus* se mêlent à doses presque égales les deux éléments, ce qui donne au récit plus de variété, de rapidité, de vigueur et de force.

Grâce à ces concessions plus ou moins involontaires au goût de son temps, Lactance a pu imiter Cicéron sans tomber dans le pastiche ; il se présentait à ses contemporains comme un Cicéron

1) Cf. Pichon, *Lactance*, p. 324 et suiv.
2) Lactance, *Divin. Instit.*, I, 1, 10 ; V, 1, 25.
3) *Ibid.*, II, 11, 2 sqq. ; IV, 24, 15-17 ; V, 20, 5 sqq. ; etc.
4) *Ibid.*, II, 4, 13.
5) *Ibid.*, VII, 8, 2-4.
6) *Ibid.*, VI, 2, 5.
7) *Ibid.*, III, 17, 1 et 28 ; 24, 11 ; 25, 1 ; IV, 9, 4 ; 30, 1 ; V, 9, 18 ; etc.

rajeuni, converti non seulement au christianisme, mais aussi, dans une certaine mesure, aux nouvelles modes littéraires. Par là, il a plu aux lettrés chrétiens des générations suivantes, qui avaient comme lui le culte de Cicéron, mais sans renoncer aux raffinements du stylisme, et qui cherchaient également à réconcilier le christianisme avec la philosophie profane.

Selon toute apparence, la réputation de Lactance s'établit lentement. Il est mentionné rarement dans l'ancienne littérature chrétienne, et seulement depuis la fin du IVe siècle. En dehors de saint Jérôme, qui le cite fréquemment[1], il n'est guère nommé que par Victorin[2], le pape Damase[3], Rufin[4], saint Augustin[5], Cassiodore[6], Gennadius[7], Sidoine Apollinaire[8]. En revanche, il a été beaucoup lu au Moyen-Age et à la Renaissance, comme le prouvent le nombre des manuscrits et l'admiration des humanistes[9].

Il a été imité systématiquement par plusieurs auteurs, Constantin dans ses discours, Lucifer de Calaris, Zénon de Vérone, Isidore de Séville; et, incidemment, par beaucoup d'autres écrivains, Eusèbe, Sulpice Sévère, Pacien, Prudence, Rufin, Orientius, Augustin, Salvien, Cassiodore[10]. De plus, les *Institutions*, en inaugurant une philosophie chrétienne où se fondaient la doctrine religieuse et la sagesse profane, durent contribuer à orienter les esprits vers la nouvelle conception philosophique du christianisme, telle qu'on la trouve chez saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin, Cassiodore ou Boèce.

Mais l'influence directe de Lactance sur ses contemporains paraît avoir été presque nulle. Il était trop lettré, au sens étroit du mot, pour jouer le rôle de l'apôtre qui entraîne les foules, ou même du penseur qui gagne l'élite. Il n'a pas dû attirer dans l'Eglise beaucoup plus de prosélytes, qu'il n'avait groupé d'étudiants autour de sa chaire de Nicomédie. Il conviait ses lecteurs à un voyage assez agréable, bien qu'un peu long, à travers l'an-

1) Jérome, *De vir. ill.*, 18; 58; 80; 111; *Chron. ad ann.* 2333; *Epist.* 48, 13; 58, 10; 60, 10; 70, 3-5; 84, 7; *Comment. in Isaïam*, VIII, *praefat.*; XVIII, *praefat.*; *Comment. in Ezech.*, XI, 36, 1; *In Epist. ad Galat.*, II, 4; etc.

2) Victorin, *De metris*, dans les *Grammat. lat.* de Keil, t. VI, p. 209.

3) Jérome, *Epist.* 35, 1 (Damasus ad Hieronymum).

4) Rufin, *Comment. in metra Terent.*, dans les *Grammat. lat.* de Keil, t. VI, p. 564.

5) Augustin, *De doctr. Christ.*, II, 61; *De civ. Dei*, XVIII, 23.

6) Cassiodore, *Instit. divin. litt.*, 28.

7) Gennadius, *De vir. ill.*, 15.

8) Sidoine Apollinaire, *Epist.*, IV, 3, 7.

9) Brandt, *Lactanti opera*, t. I, *Prolegom.*, p. IX-XII.

10) *Ibid.*, t. I, *Prolegom.*, p. VIII; p. CIII et suiv.; t. II, p. 269 et suiv. — Cf. Brandt, *De Lactantii apud Prudentium vestigiis*, Heidelberg, 1894; Pichon, *Lactance*, p. 447 et suiv.

tiquité; mais, dans ce voyage, on ne trouvait guère son chemin de Damas. Lactance suit trop lentement des sentiers trop fleuris, pour conduire un incrédule à la foi. On s'attarde en sa compagnie, et l'on y apprend à deviser sur la philosophie, plus qu'à chercher le vrai ou à prier.

CHAPITRE III

ZÉNON. — ÉCRIVAINS DIVERS

I

Orientation nouvelle de la littérature africaine après la paix de l'Eglise. — Lutte contre le schisme et l'hérésie. — Littérature donatiste et anti-donatiste. — Ecrivains divers. — Le diacre Felix et son pamphlet contre Maxence. — Sermon de Silvanus, évêque de Constantine. — Le diacre Macrobius et son recueil biblique. — Les Africains en Italie. — Le pape Miltiade. — Son origine africaine et son rôle. — Fortunatianus, évêque d'Aquilée. — Ses Commentaires de l'Evangile en langue vulgaire.

Traités et pamphlet de Lactance, Apologie d'Arnobe, relations de martyres, lettres et procès-verbaux, toute cette littérature chrétienne des premières années du ɪvᵉ siècle se rapporte directement aux persécutions ou aux polémiques avec les païens. Après la paix de l'Eglise, l'orientation des esprits changea naturellement. Ou plutôt, l'activité des polémistes se tourna contre d'autres adversaires ; car jusqu'au bout, dans la plupart de ses œuvres, et dans les plus vivantes, la littérature chrétienne d'Afrique est restée une littérature de combat. Au ɪvᵉ siècle, depuis la victoire de l'Eglise jusqu'à l'intervention d'Augustin, à peine trouve-t-on à signaler chez les Africains quelques sermons, quelques travaux d'exégèse, quelques poésies ; et encore, c'est le plus souvent chez des écrivains qui vivaient hors du pays natal. Tout le reste relève de la polémique religieuse : querelles entre Catholiques et Donatistes, batailles contre les Ariens ou les Manichéens.

La lutte contre le schisme donatiste a été l'idée fixe de l'Eglise africaine au ɪvᵉ siècle. Parallèlement se sont développées dans le pays une littérature donatiste, brillamment représentée par Donatus le Grand, Parmenianus, Tyconius ou d'autres, et une littérature anti-donatiste, dont le principal représentant, avant saint Augustin, a été saint Optat. Voilà ce qu'il y a de vraiment curieux et de plus intéressant dans l'Afrique littéraire de ce temps ; c'est là qu'est le mouvement et la vie. Cependant, nous

ne parlerons ici ni de saint Optat ni de ses adversaires, qui nous entraîneraient fort loin; nous réservons pour une étude d'ensemble, qui remplira le volume suivant, toutes les polémiques, tous les ouvrages et tous les documents relatifs au grand schisme africain.

Si l'on écarte ainsi tout ce qui touche au donatisme, on s'aperçoit mieux encore de la place absolument prépondérante que ce schisme tenait au IVe siècle dans la pensée des chrétiens d'Afrique, et qu'il tient, en tout cas, dans les monuments conservés de leur littérature. Nos autres données, pour cette période qui va de la fin des persécutions païennes aux débuts d'Augustin, se réduisent à fort peu de chose : les Actes des Conciles et les autres documents analysés plus haut; quelques renseignements sur des ouvrages perdus; enfin, quelques œuvres conservées, mais presque étrangères au pays, des œuvres d'Africains fixés en Italie.

Mentionnons d'abord un opuscule, malheureusement perdu, qui précéda de quelques mois la victoire de Constantin : le pamphlet de Felix contre Maxence. Ce Felix était un diacre de Carthage. Il écrivit, nous dit-on, une « lettre diffamatoire », un libelle « sur l'empereur tyran[1] ». Menacé de poursuites judiciaires, il se réfugia chez son évêque Mensurius, qui refusa de le livrer. Maxence fut avisé de l'affaire par un rapport officiel, sans doute du proconsul. Un rescrit impérial ordonna d'envoyer l'évêque à Rome, s'il s'obstinait à cacher son diacre. Mensurius s'entêta, et dut aller se justifier à Rome.

D'après les circonstances du récit, le pamphlet de Felix a dû être composé au printemps de 311, au moment de l'expédition contre Domitius Alexander, vers le temps où le vainqueur fit saccager Carthage et d'autres villes africaines[2]. Suivant saint Optat, le libelle avait la forme d'une lettre. Il fut sans doute inspiré par le spectacle des cruautés que commettaient les agents de Maxence. Il devait avoir un caractère exclusivement politique; car, en ces temps-là, loin de persécuter les chrétiens, Maxence leur assurait la liberté du culte par un édit de tolérance[3]. D'ailleurs, Mensurius fut acquitté et autorisé à retourner en Afrique[4]. On ne sait rien de plus sur le diacre Felix, ni sur son pamphlet.

Quelques années plus tard, il est question d'un discours assez

1) Optat, I, 17.

2) *Panegyr. veteres*, X, 31. — Cf. Cagnat, *Armée romaine d'Afrique*, p. 64; Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. II, p. 153 et suiv.; Maurice, *Mém. des Antiquaires de France*, t. LXI, 1900, p. 22.

3) Optat, I, 18.

4) *Ibid.*, I, 17.

original qu'avait prononcé l'évêque Silvanus dans la basilique de Constantine. Silvanus était sous-diacre à Cirta en 303, lors de la célèbre perquisition ; il fut élu évêque en 305, à force d'intrigues et au milieu d'émeutes populaires[1]. En 320, l'enquête dirigée par Zenophilus, gouverneur de Numidie, établit que Silvanus avait livré aux magistrats païens, en 303, plusieurs objets du culte[2]. Au cours des débats, l'on apprit que l'accusé s'était reconnu coupable dans l'un de ses sermons. Un témoin fit la déclaration suivante : « Voici ce que j'ai entendu de la bouche de l'évêque lui-même : « On m'a donné une lampe d'argent et un petit chapiteau d'argent, et je les ai livrés. » — A qui as-tu entendu dire cela? — A l'évêque Silvanus. — Tu lui as entendu dire à lui-même qu'il avait livré? — Je lui ai entendu dire à lui-même qu'il avait livré ces objets de ses propres mains. — Où l'as-tu entendu? — Dans la basilique. — A Constantine? — Oui. Il se mit à haranguer le peuple, et il disait : « A quel propos dit-on que je suis un *traditor*? à propos de la lampe et du petit chapiteau[3]? » — Nous n'avons malheureusement pas d'autre renseignement sur cette homélie épiscopale, qui paraît avoir été d'un joli cynisme[4].

Nous citerons encore l'ouvrage du diacre Macrobius, un diacre catholique, qu'on ne doit pas confondre avec les donatistes du même nom. C'était un grand admirateur de saint Cyprien, qu'il avait pris pour modèle. D'après l'objet de ses polémiques, qui se rapportaient surtout à la divinité du Christ et à l'Incarnation, il se proposait de combattre l'hérésie d'Arius, et il a dû vivre au milieu du IVe siècle. A l'imitation de Cyprien, il composa un recueil de citations bibliques, en cent chapitres, où les textes étaient méthodiquement groupés pour la réfutation des doctrines erronées. L'ouvrage comprenait deux parties. La première visait les Ariens et traitait de la divinité du Christ. La seconde passait en revue diverses questions de discipline[5]. Comme les *Testimonia* de Cyprien, le livre du diacre Macrobius devait être une sorte de manuel destiné à guider les clercs dans la prédication et la polémique : un recueil de textes et d'arguments, non plus contre les païens ou les Juifs, mais contre les Ariens et autres hérétiques.

Dans les Eglises d'Italie, on rencontre au IVe siècle des clercs lettrés d'origine africaine. Depuis le temps des Antonins, Rome

1) Voyez plus haut, p. 99 et suiv.
2) *Gesta apud Zenophilum*, p. 185 et suiv. (Ziwsa) ; Augustin, *Contra Crescon.*, III, 29-30, 33-34.
3) *Gesta apud Zenophilum*, p. 193 Ziwsa.
4) Sur les *tractatus* ou homélies épiscopales, cf. Optat, VII, 6.
5) Isidore de Séville, *De vir. ill.*, 2.

avait toujours eu sa colonie d'Africains[1]. Des rhéteurs, des érudits, avaient suivi l'exemple donné par Fronton de Cirta ou Sulpice Apollinaire de Carthage, et cherché fortune dans la capitale de l'Empire; ainsi feront encore Victorin et Augustin. D'assez bonne heure, des chrétiens d'Afrique s'étaient fixés à Rome; de leurs rangs était sorti, à la fin du IIe siècle, le pape Victor[2]. Pendant les persécutions de Dèce, puis de Dioclétien, divers Africains avaient été martyrisés ou torturés en Italie[3]. Plus tard, les donatistes étaient assez nombreux à Rome pour y fonder une communauté indépendante, qui eut une série d'évêques[4]. De même, dans le courant du IVe siècle, des catholiques africains s'établirent en Italie; et plusieurs y firent dans l'Eglise une brillante fortune. Fortunatianus y fut évêque d'Aquilée. Miltiade, comme autrefois son compatriote Victor, devint évêque de Rome.

Miltiade ou Melchiade, dont l'origine africaine est attestée par la chronique pontificale[5], fut élu en 311, et gouverna l'Eglise de Rome pendant trois ans. Malgré la brièveté de son pontificat, il fut mêlé à plusieurs événements d'importance. Il vit la fin des persécutions, et obtint de Maxence la restitution des basiliques, des cimetières ou autres biens ecclésiastiques[6]. Il assista à la victoire de Constantin, enregistra l'édit de Milan, et d'autres édits impériaux qui conféraient à l'Eglise ses premiers privilèges. Il fut chargé par Constantin de trancher le différend entre Caecilianus et les dissidents africains; à cette occasion, il présida en 313 le concile de Rome qui acquitta Caecilianus et condamna Donatus[7]. Il mourut en 314, et fut enseveli au cimetière de Calliste[8]. Nous possédons une lettre adressée par Constantin au pape Miltiade, sur la convocation du concile romain[9]. Mais, du pape lui-même, il nous est parvenu seulement quelques lignes authentiques : le texte de la sentence par laquelle il acquitta, au nom du concile, Caecilianus de Carthage[10].

Un autre Africain, Fortunatianus, fut évêque d'Aquilée au milieu du IVe siècle, sous le règne de Constance. Il prit part aux

1) Voyez notre livre sur *Les Africains*, p. 186; 211; 243; 344; 402; etc.

2) Voyez plus haut, t. I, p. 52.

3) Voyez, t. II, p. 137; t. III, p. 113 et suiv.; 136 et suiv.

4) Optat, II, 4.

5) Duchesne, *Liber Pontificalis*, t. I, p. 168.

6) *Collat. Carthag.* ann. 411, III, 499 et suiv.; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 18, 34-36.

7) Optat, I, 23-24; *Collat. Carthag.* ann. 411, III, 320-326; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 12, 24; 17, 31.

8) Duchesne, *Liber Pontificalis*, t. I, p. 168.

9) Eusèbe, *Hist. Eccles.*, X, 5, 18 et suiv.; *Collat. Carthag.* ann. 411, III, 319; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 12, 24.

10) Optat, I, 24. — On s'accorde à considérer comme apocryphes les autres écrits attribués à Miltiade (*Patrol. lat.* de Migne, t. VI, p. 29-49).

querelles religieuses du temps, et adhéra au semi-arianisme. En 358, il décida même le pape Libère, las de son exil, à signer l'une des formules hérétiques de Sirmium[1]. Il composa des Commentaires sur les Evangiles, accompagnés de *tituli* ou sommaires des chapitres[2]. L'ouvrage est perdu ; mais on a cru pouvoir identifier les *tituli* avec des sommaires qui figurent dans certains manuscrits des Evangiles, et qui ne présentent d'ailleurs aucun intérêt[3]. Au témoignage de saint Jérôme, les Commentaires étaient courts et rédigés « en langue vulgaire[4] ». Le renseignement est curieux ; pour rendre sa propagande plus efficace, Fortunatianus prétendait évidemment suivre l'exemple de Commodien et se faire lire des ignorants en parlant leur langage.

II

Zénon de Vérone et le recueil de sermons qu'on lui attribue. — Origine africaine du sermonnaire. — Imitation d'Apulée, de Tertullien et de Cyprien. — Discours pour l'anniversaire d'Arcadius, le martyr de Caesarea en Maurétanie. — Emploi d'un texte biblique « africain ». — Date approximative des sermons. — Ce que nous savons sur Zénon. — Sa popularité à Vérone. — Date de son épiscopat. — Dans quelle mesure est fondée l'identification du sermonnaire avec Zénon. — Classification des sermons. — Intérêt historique du recueil. — Valeur littéraire. — L'orateur et l'écrivain.

Zénon, évêque de Vérone, était à peu près contemporain de Fortunatianus. C'était aussi un Africain, s'il est vraiment l'auteur du recueil de sermons qu'on lui attribue avec quelque vraisemblance[5].

L'étude de ce recueil soulève deux questions assez différentes, qu'on a eu le tort de confondre. D'abord, quelle est l'origine et

1) Jérome, *De vir. ill.*, 97.

2) *Ibid.*, 97.

3) S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 308 et 312.

4) Jérome, *De vir. ill.*, 97.

5) Bibliographie :

1° *Manuscrits.* — On en compte une douzaine. Les principaux sont : un *Codex Remensis* (VIIIe siècle) ; un *Codex Pistoriensis* (IXe-Xe siècles) ; un *Codex Tolentinus* (XIVe siècle) ; trois *Vaticani* (XIIIe-XIVe siècles) ; un *Codex Capitularis Bibliothecae Veronensis* (XVe siècle) ; un *Codex Parmensis* (XVe siècle) ; un *Codex Marcianus* (XVe siècle). — Cf. les *Prolegomena* de l'édition Giuliari, p. LXXXVII et suiv. ; CIX et suiv. ; CLXI.

2° *Editions.* — Edition *princeps* (Venise, 1508). Edit. des Ballerini (Vérone, 1739), reproduite dans la *Patrol. lat.* de Migne (t. XI, p. 253 et suiv.). Edition critique de Giuliari (Vérone, 1883 ; 2e édit., 1900). C'est cette dernière édition que nous suivons.

3° *Etudes d'ensemble.* — Divers travaux anciens, réunis dans la *Patrol. lat.* de Migne, t. XI, p. 11-253 ; 529-760. — Deux travaux modernes : les *Prolegomena* de l'édition Giuliari ; et la monographie toute récente de Bigelmair, *Zeno von Verona*, Münster, 1904.

la date des sermons? En second lieu, faut-il accepter la tradition qui les attribue à Zénon?

Tout fait supposer que l'auteur de ces sermons était d'origine africaine. Dans le détail du style, il imite très fréquemment les grands auteurs africains, Apulée, Tertullien, saint Cyprien, Lactance[1]. En outre, il a prononcé l'un de ses sermons pour l'anniversaire d'un martyr obscur de Maurétanie, Arcadius de Caesarea[2]. Le fait est d'autant plus caractéristique, que ce sermon présente le plus étroit rapport avec la relation même du martyre, la *Passio Arcadii*. Nous avons étudié déjà ce dernier document[3]; il nous suffira de rappeler brièvement nos conclusions. Plusieurs passages de la relation paraissent empruntés directement au sermon; et cependant, le récit contenu dans la *Passio* est plus net, d'apparence plus ancien. Sans doute, la relation qui nous est parvenue procède d'*Actes* authentiques, mais a été complétée à l'aide du sermon. Cette parenté des deux documents ne peut guère s'expliquer que par l'origine africaine du sermonnaire, qui a transporté en Italie, avec le culte d'Arcadius, les *Actes* de son martyre.

A ces arguments traditionnels nous ajouterons une autre raison, que nous croyons décisive : le texte des nombreuses citations bibliques que renferment les sermons, est presque toujours un texte « africain[4] ». Le contrôle est facile, et l'enquête absolument probante; car une foule de versets sont cités à la fois par le sermonnaire et par saint Cyprien. On constate chez les deux auteurs, pour l'Ancien Testament, une identité complète des textes bibliques, sauf quelques variantes infiniment rares et insignifiantes comme en présentent toujours les manuscrits d'un même groupe. Pour le Nouveau Testament, on constate tantôt une parfaite concordance, tantôt de légères divergences, qui attestent l'emploi d'un texte « africain revisé » ou « italo-africain ». Or les textes du groupe « africain » ne se trouvent hors d'Afrique que chez des auteurs d'origine africaine, comme Lactance ou Victorin. L'étude des citations bibliques que contiennent les sermons suffit à prouver que le sermonnaire est un Africain.

Mais, d'après le texte « revisé » de son Nouveau Testament, c'était un Africain vivant hors d'Afrique ; en effet, dans ce pays,

1) Weyman, *Studien zu Apuleius und seinen Nachahmern*, dans les *Sitzungsber. der Münchener Akad.*, 1893, t. II, p. 350 ; *Dissert. philol. Vindob.*, VI, 1898, p. 157 ; Harnack, *Tertullian in der Litter. der alten Kirche*, dans les *Sitzungsber. der Berliner Akad.*, 1895, p. 551 ; Brandt, *Lactanti opera*, t. II, p. 277 et suiv. ; Giuliari, *Prolegom.*, p. LXXIX et suiv. ; Bigelmair, *Zeno von Verona*, p. 69 ; 78 ; 81 ; 84.

2) Zénon, *Serm.*, II, 18.

3) Voyez plus haut, p. 154 et suiv.

4) Voyez t. I, p. 134. — Cf. Bigelmair, *Zeno von Verona*, p. 71.

on ne trouve pas trace des textes de cette famille avant le temps de saint Augustin. Cette indication s'accorde avec le contenu des sermons : sauf le discours pour l'anniversaire du martyr de Maurétanie, on n'y relève pas un détail qui vise un public africain.

Enfin, l'auteur des sermons était presque sûrement un évêque. Les discours, dans les manuscrits, sont appelés *tractatus*, nom réservé alors aux homélies épiscopales[1]. De plus, beaucoup de ces discours ont été prononcés dans des occasions solennelles où l'évêque seul prenait la parole : dédicace d'une église[2], cérémonies du baptême[3], fêtes de Pâques[4]. En ces circonstances, les chefs des communautés ne cédaient à personne l'honneur d'instruire les fidèles. En Afrique principalement, ils étaient sur ce point très jaloux de leur autorité ; ils ne permettaient même pas aux autres clercs de haranguer le peuple en leur présence ; Augustin, à Hippone, est le premier prêtre africain qui ait été autorisé à prêcher devant son évêque[5].

On peut fixer la date approximative du recueil. D'après la fermeté et la correction relative du style, on s'accorde à penser que l'auteur n'a pu vivre après le IVe siècle. D'autre part, il n'est pas antérieur au milieu de ce siècle ; car il imite Lactance et saint Hilaire de Poitiers[6], il prêche pour l'anniversaire d'un martyr déjà ancien qui paraît avoir succombé en 305[7], il cite pour le Nouveau Testament des textes revisés analogues à ceux dont s'est servi saint Jérôme, il combat l'arianisme[8], il dit que les apôtres l'ont précédé d'environ quatre cents ans[9]. Plusieurs détails confirment ces indications : proscription et résistance des cultes païens[10] ; dédicace solennelle de la basilique locale[11] ; allusion à une invasion de barbares, qui paraît être l'invasion des Goths dans le nord de l'Italie en 378[12].

Si l'on étudie les sermons en eux-mêmes, on arrive donc à cette conclusion, qu'ils sont l'œuvre d'un Africain, d'un évêque, vivant hors d'Afrique, sans doute en Italie, dans la seconde moitié du IVe siècle. Voilà tout ce que nous apprend l'analyse critique du recueil. La tradition va plus loin, une tradition constante et assez ancienne, qui remonte au VIIIe ou au VIIe siècle

1) Optat, VII, 6.
2) Zénon, *Serm.*, I, 14.
3) II, 30-44.
4) II, 45-53.
5) Augustin, *Epist.* 41, 1 ; Possidius, *Vita Augustini*, 5. — Cf. Optat, VII, 6 ; Jérome, *Epist.* 52, 7.
6) Giuliari, *Prolegom.*, p. XXVI et LXXX ; Bigelmair, *Zeno von Verona*, p. 84-91.
7) Zénon, *Serm.*, II, 18.
8) I, 1 ; II, 1-9.
9) I, 5, 4.
10) I, 14, 1 ; 15, 6.
11) I, 14, 1 sqq.
12) I, 10, 5. — Cf. Ambroise, *De off. min*, II, 28.

avec le plus vieux des manuscrits : elle attribue formellement ces sermons à Zénon, évêque de Vérone.

Nous savons fort peu de chose sur ce Zénon. Il a toujours été très populaire à Vérone. Dès la fin du IVe siècle, vers 386, saint Ambroise parlait de lui avec respect dans une lettre adressée à Syagrius, évêque de Vérone[1]. Vers 414, Petronius, un autre évêque de cette ville, prononçait un sermon, que nous possédons, pour l'anniversaire de saint Zénon[2]. A la fin du VIe siècle, le pape Grégoire le Grand racontait le célèbre miracle de l'Adige, dû à l'intervention du saint[3]. Au VIIe ou au VIIIe siècle, un certain Coronatus écrivit une *Vie* de Zénon[4]. Au IXe siècle, Vérone lui consacra une grande basilique. Pendant tout le Moyen-Age, et jusque dans les temps modernes, se multiplièrent les miracles autour de son tombeau, les constructions en son honneur dans tout le Nord de l'Italie, les éloges en prose et en vers, les hommages de toute sorte[5]. Aujourd'hui encore, Zénon est le patron de Vérone, et l'on y voit son tombeau dans la crypte de la vieille église qui porte son nom.

On pensait autrefois que Zénon avait vécu au milieu du IIIe siècle ; on alléguait une légende locale, qui lui attribuait la guérison d'une fille de l'empereur Gallien[6]. Aujourd'hui, l'on s'accorde à le placer dans la seconde moitié du IVe siècle ; on a même prétendu fixer les limites de son épiscopat, de 362 à 380 ou 372. D'après la tradition, il était le huitième évêque de Vérone. Les données chronologiques sur ses prédécesseurs et ses successeurs confirment l'hypothèse qui fait de lui un contemporain de saint Ambroise[7]. Vers 386, l'évêque de Milan reprochait à Syagrius, évêque de Vérone, d'avoir condamné à la légère une religieuse qui avait été consacrée par Zénon[8]. Syagrius n'était pas le successeur immédiat de Zénon, qui avait dû mourir vers 380[9].

Zénon a été souvent considéré comme un martyr. En effet, il porte ce titre dans plusieurs martyrologes et dans d'autres documents du Moyen-Age. Cette tradition très suspecte, qui s'accorde mal avec la date de son épiscopat, paraît avoir pour origine un texte unique, la lettre où Grégoire le Grand raconte un miracle

1) Ambroise, *Epist. ad Syagrium episc. Veron.* (*Epist.* 5, 1).

2) Giuliari, *Prolegom.*, p. CXLVII et suiv.

3) Grégoire le Grand, *Dialog.*, III, 19.

4) Giuliari, *Prolegom.*, p. XC et suiv.

5) *Ibid.*, p. XVI et suiv. ; XXX et suiv. ; LXXXIX et suiv. ; CXIII et suiv. ; *Acta Sanctorum*, april., t. II, p. 69 ; Bigelmair, *Zeno von Verona*, p. 4 et suiv. ; 66-68.

6) Giuliari, *Prolegom.*, p. XXIII.

7) *Ibid.*, p. XXVIII ; Bigelmair, *Zeno von Verona*, p. 44-53.

8) Ambroise, *Epist. ad Syagrium episc. Veron.* : « puellam Zenonis sanctae memoriae judicio probatam ejusque sanctificatam benedictione... » (*Epist.* 5, 1).

9) En 371 ou 372, suivant M. Bigelmair (*Zeno von Verona*, p. 53).

de Zénon en le qualifiant de *martyr*[1]. A Vérone, les documents les plus anciens et les plus dignes de foi donnent seulement à Zénon le titre de *confessor*[2]. Ce titre s'explique aisément par les querelles religieuses du IVe siècle : l'évêque de Vérone, comme la plupart de ses collègues de la Haute-Italie, fut sans doute persécuté par les Ariens. On n'en doit pas tirer d'autre conclusion sur le temps où il vivait : tout indique qu'il fut évêque dans la seconde moitié du IVe siècle.

Ainsi, Zénon gouvernait l'Eglise de Vérone vers l'époque où les sermons qu'on lui attribue furent prononcés par un évêque africain, mais hors d'Afrique, et probablement en Italie. La tradition manuscrite, en elle-même, n'a donc rien d'invraisemblable. Cependant, l'on ne saurait affirmer que Zénon soit l'auteur des sermons. On doit remarquer que ni saint Jérôme, ni Gennadius ou Isidore de Séville, ne le mentionnent dans leurs revues biographiques des écrivains ecclésiastiques; l'omission est surtout significative dans le livre de saint Jérôme, dont Zénon était presque le contemporain. De même, ni saint Ambroise, ni l'évêque de Vérone Petronius, dans son discours pour l'anniversaire de son prédécesseur, ni le pape Grégoire le Grand, ne font allusion à des sermons ou à des œuvres quelconques de Zénon. C'est seulement au VIIe ou au VIIIe siècle, dans le plus ancien manuscrit conservé, que Zénon apparaît comme sermonnaire. La tradition s'est toujours maintenue dès lors; mais elle a pour point de départ une révélation bien tardive. A vrai dire, rien ne contredit cette tradition, dans le recueil qui nous est parvenu; mais rien non plus ne la confirme nettement. L'attribution des sermons à Zénon est donc, si l'on veut, vraisemblable; mais elle est loin d'être certaine[3].

En tout cas, ces sermons méritent de nous arrêter un instant, puisqu'ils sont l'œuvre d'un évêque d'origine africaine et ne sont point indifférents en eux-mêmes. La collection actuelle, en deux livres, comprend 93 discours ou fragments de discours : 16 dans le premier livre, 77 dans le second. Une trentaine sont de vrais

1) Grégoire le Grand, *Dialog.*, III, 19.

2) Giuliari, *Prolegom.*, p. XVII-XX.

3) Il est à noter que ce nom de *Zeno*, d'origine grecque, et assez rare dans les pays latins, se lit précisément dans plusieurs inscriptions, dont une chrétienne, trouvées à Cherchel, l'ancienne Caesarea (*C. I. L.*, VIII, 10982; 20991-20992; 21423; Waille, *Nouveau Rapport sur les fouilles de Cherchel*, Alger, 1904, p. 24). Or, nous avons vu que l'auteur des sermons était un évêque d'origine africaine, et que l'un de ses discours a été prononcé pour l'anniversaire d'un martyr de Caesarea, en Maurétanie. On ne peut rien conclure de cette coïncidence; mais elle devait être signalée. — M. Bigelmair tient pour certain que Zénon de Vérone était originaire de Maurétanie (*Zeno von Verona*, p. 56).

sermons, plus ou moins complets; les autres ne sont que des esquisses, ou des abrégés, ou des extraits.

Les sujets et les circonstances sont assez variés. Nombre de discours ont un caractère nettement polémique; ils sont dirigés soit contre les Ariens[1], soit contre les païens ou les Juifs[2]. D'autres ont pour objet de commenter des récits de l'Ancien Testament[3] ou différents versets bibliques[4]. Une dizaine renferment des exhortations morales, sur des vertus chrétiennes[5]. Un sermon expose et interprète le dogme de la résurrection[6]. Deux séries fort intéressantes se rapportent aux cérémonies du baptême[7], et aux fêtes de Pâques[8]. Enfin, deux discours ont été inspirés par des circonstances exceptionnelles : la dédicace d'une église[9], l'anniversaire du martyre d'Arcadius[10].

Beaucoup de ces sermons présentent un grand intérêt historique. C'est une mine de renseignements précis sur la constitution du dogme et du culte au IVe siècle : Trinité, péché originel, grâce et libre arbitre, immortalité de l'âme, résurrection et jugement dernier, culte de la Vierge et des saints[11]. C'est aussi une source importante pour les études d'archéologie chrétienne, pour la connaissance de la liturgie, de l'organisation matérielle et de la vie des communautés : dispositions des basiliques, chant des Psaumes, administration des sacrements, rites du baptême, cérémonies eucharistiques, fêtes de Pâques, exorcismes, jeûnes, agapes, vie des clercs et des religieuses, mœurs des fidèles, superstitions païennes[12].

Considérés en eux-mêmes, les sermons ont une véritable valeur littéraire. Ils sont bien composés, bien proportionnés, variés de ton; on y reconnaît un homme qui savait son métier d'orateur. Les nombreuses esquisses que contient le recueil permettent souvent de saisir encore les procédés de composition. Le discours entier est le développement logique d'une idée qui domine tous les détails. Les citations bibliques, tantôt placées au début, tantôt amenées adroitement au cours de la démonstration, expliquent et justifient la thèse, sans dispenser l'orateur de

1) Zénon, *Serm.*, I, 1; II, 1-9.
2) I, 13 et 15.
3) II, 10-17.
4) II, 19-29; 54-77.
5) I, 2-12.
6) I, 16.
7) II, 30-44.
8) II, 45-53.
9) I, 14.
10) II, 18.
11) Schütz, *S. Zenonis episc. Veron. doctrina christiana*, Leipzig, 1854; Jazdzewski, *Zeno Veron. episc., commentatio patrologica*, Regensburg, 1862; Sabbadini, *Rivista di filol. class.*, XII, 1884, p. 139; Hurter, *Zeno von Verona als Zeuge der alten kirchenlehre*, dans la *Zeitschr. für Kathol. Theol.*, VIII, 1884, p. 233; Giuliari, *Prolegom.*, p. XLV et suiv.; Bigelmair, *Zeno von Verona*, p. 95-128.
12) Giuliari, *Prolegom.*, p. LXXI et suiv., Bigelmair, *Zeno von Verona*, p. 137-159.

raisonner et sans empiéter sur ses droits. L'ensemble est harmonieux, éloquent, élevé sans déclamation, sans raideur ni monotonie, égayé parfois d'un trait de bonhomie.

L'écrivain n'est pas sans talent, bien qu'il parle modestement de lui, bien qu'il se traite de paysan et d'ignorant[1]. Il savait le grec; il connaissait ses classiques latins, surtout Virgile, qu'il aime à citer[2]. Il imite principalement ses compatriotes africains, Apulée, Tertullien et Cyprien, Lactance. Il a le sens du style, de l'élégance, de l'harmonie; un vocabulaire assez riche, où abondent les termes insolites, les mots à signification anormale[3]; une syntaxe capricieuse, qui a parfois des airs de négligence, et qui ne va pas toujours sans obscurité. Avec cela, de la couleur, du relief, le goût des métaphores et des tours poétiques, une phrase vive et fleurie, trop fleurie quelquefois[4].

Assurément, Zénon de Vérone, ou l'auteur, quel qu'il soit, de ces discours, n'était pas le premier venu. Il mérite d'être lu, non seulement pour ce qu'il nous apprend, mais encore pour la manière dont il nous l'apprend, et aussi pour le temps où il vivait. Si l'on peut citer avant lui quelques sermons isolés, quelques traités en forme de sermon, il est le premier, en Occident, dont nous ayons un ensemble de vraies homélies : il reste pour nous le plus ancien des sermonnaires de langue latine.

1) Zénon, *Serm.*, I, 3, 1 ; II, 27, 1.
2) I, 16, 2 et 12.
3) Giuliari, *S. Zenonis sermones*, p. 315 et suiv.
4) Id., *Prolegom.*, p. LXXVIII et suiv.; Bigelmair, *Zeno von Verona*, 128-137.

CHAPITRE IV

VICTORIN

I

Sa vie. — Origine africaine. — Enseignement à Rome. — Grands succès d'orateur. — Attaques contre les chrétiens. — Conversion et baptême. — L'édit de Julien. — Retraite forcée de Victorin. — Dernières années. — Caractère et tour d'esprit.

Victorin est le plus célèbre de ces Africains qui au IVe siècle cherchèrent fortune en Italie. Il y conquit la renommée, même la gloire : il fut d'abord encensé par les lettrés de Rome et put contempler sur le Forum sa propre statue, puis il fut acclamé dans l'Eglise et admiré par Augustin. Aujourd'hui, par un singulier retour de fortune, il est presque complètement ignoré, même des historiens de la littérature latine, dont la plupart prononcent à peine son nom[1]. Cependant, nous possédons de lui d'assez nombreux ouvrages, dont plusieurs ne sont point sans mérite, et qui suffisent à expliquer, sans la justifier entièrement, sa grande réputation d'autrefois. Considérée dans son ensemble, l'œuvre a une signification historique : elle résume à merveille les goûts, les besoins et les aspirations contradictoires des lettrés du IVe siècle. Païen d'abord, Victorin avait été illustre comme orateur, comme rhéteur, comme érudit, comme philosophe, comme champion du polythéisme. Devenu chrétien, il mit sa passion et sa science au service de la foi ; il ouvrit des voies nouvelles à la polémique religieuse comme à l'exégèse, et il conçut une doctrine originale, où il prétendait réconcilier, en les fondant, la philosophie et le dogme.

Il s'appelait *C. Marius Victorinus*[2]. Pour le distinguer de ses

1) Dans son excellente *Histoire de la littérature romaine*, M. Schanz vient de rendre à Victorin la place qui lui appartient (*Gesch. der römischen Litter.*, t. IV, München, 1904, 137-145)

2) Jérome, *Comment. in Epist. ad Galat.*, praefat. — Victorin est appelé *Marius Victorinus* ou *Victorinus Marius* dans les manuscrits de l'*Ars Grammatica* (Keil, *Grammat. lat.*, t. VI, p. VII-IX). Son

homonymes, on le surnomma « l'Africain », *Afer*. D'après ce surnom ethnique, et d'après le témoignage formel de saint Jérôme, il était originaire d'Afrique, de Proconsulaire[1]. On peut placer sa naissance vers l'année 300 : car il était célèbre en 353[2], et il était déjà vieux au moment de sa conversion, vers 355[3].

Il paraît avoir passé en Afrique la première moitié de sa vie; en tout cas, rien n'autorise à croire qu'il ait quitté son pays natal avant la mort de Constantin (337). Il reçut certainement une instruction très complète, comme le remarque Augustin[4]; à en juger par ses ouvrages, il suivit également les leçons des philosophes, des grammairiens et des rhéteurs. Comme Augustin ou Lactance, il dut enseigner d'abord en Afrique. C'est probablement dans les premières années du règne de Constance, vers 340, qu'il se rendit à Rome, où il ouvrit une école de rhétorique[5].

Il était dans tout l'éclat de sa réputation en 353[6]; c'est alors qu'on lui éleva une statue, sur le *Forum Romanum*, suivant saint Augustin[7], sur le Forum de Trajan, selon saint Jérôme[8]. En ces années-là, Victorin fut le rhéteur à la mode. A ses cours se pressaient les jeunes gens de l'aristocratie romaine; et c'est ainsi qu'il fut « le maître de tant de nobles sénateurs[9] ». Augustin et Jérôme attestent son succès[10]; Boèce l'appellera plus tard « l'orateur le plus savant de son temps[11] ». Victorin ne se

nom de famille était probablement *Marius*; il se retrouve, sous la forme féminine, dans l'épitaphe métrique d'Accia *Maria* Tulliana, une petite-fille du rhéteur (de Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, p. XXXVII). Dans des manuscrits des *Explanationes*, Victorin figure sous les noms de *Marius Fabius Victorinus* ou de *Q. Laurentius Fabius Victorinus Marius* (*Rhetores latini minores* de Halm, Leipzig, 1863, p. 155 et 304); mais il y a là sans doute une confusion avec un certain *Q. Fabius Laurentius*, à qui un manuscrit attribue l'ouvrage (*ibid.*, p. 257), et qui peut-être l'a remanié. Tout fait supposer que le nom complet de Victorin était *C. Marius Victorinus*. D'ordinaire, on l'appelait simplement *Victorinus* ou *Victorinus Afer*; aussi a-t-il été souvent confondu avec Victorin de Pettau ou d'autres homonymes.

1) Jérome, *De vir. ill.*, 101 : « Victorinus, natione Afer... ». — Ce nom de Victorinus était très répandu en Afrique, où on le lit dans une foule d'inscriptions; nous citerons seulement une épitaphe de Theveste, où figure un *Arnobius* avec un *C. Iulius Victorinus* (*C. I. L.*, VIII, 1951). Nous connaissons plusieurs martyrs africains qui s'appelaient *Victorinus* (Voyez nos listes de martyrs dans l'*Appendice* du présent volume).

2) Jérome, *Chron. ad ann.* 2370.

3) Augustin, *Confess.*, VIII, 2, 3 Knöll; Jérome, *De vir. ill.*, 101.

4) Augustin, *Confess.*, VIII, 2, 3.

5) Jérome, *De vir. ill.*, 101; *Comment. in Epist. ad Galat.*, praefat.; Augustin, *Confess.*, VIII, 2, 1-3; 5, 1.

6) Jérome, *Chron. ad ann.* 2370.

7) Augustin, *Confess.*, VIII, 2, 3.

8) Jérome, *Chron. ad ann.* 2370.

9) Augustin, *Confess.*, VIII, 2, 3.

10) Jérome, *Chron. ad ann.* 2370; Augustin, *Confess.*, VIII, 2, 3.

11) Boèce, *In Porphyrium a Victorino translatum*, Dialog. I (*Patrol. lat.* de Migne, t. LXIV, p. 9).

contentait pas d'enseigner l'éloquence avec éclat; pendant cette période de sa vie, il publia une foule d'ouvrages qui témoignaient de la précision et de la variété de ses connaissances, livres de rhétorique, de grammaire et de métrique, de philosophie. Autant qu'un habile orateur, c'était un profond métaphysicien. Il traduisait ou commentait les œuvres de Plotin et de Porphyre; il contribua beaucoup à populariser les doctrines originales du néoplatonisme[1].

C'était aussi un païen militant, respectueux des cultes traditionnels, initié aux cultes orientaux, aux mystères d'Osiris et d'Anubis[2]. Comme beaucoup de Néo-Platoniciens, il trouvait dans sa foi philosophique, tout imprégnée de mysticisme, une raison nouvelle de justifier, en les interprétant et en les épurant, les vieilles dévotions populaires. Champion résolu du paganisme, il combattait le christianisme avec une ardeur passionnée. Pendant bien des années, nous dit-on, il défendit les dieux « avec une effroyable éloquence[3] ». Les chrétiens voyaient en lui l'un de leurs plus terribles adversaires : ils prétendaient que son cœur était « la retraite inexpugnable du Diable », ils comparaient sa langue à « un trait long et acéré » qui transperçait les âmes[4]. Jusque dans ses ouvrages de rhétorique, il raillait les dogmes de l'Incarnation et de la Résurrection[5]. Le célèbre rhéteur était pour l'Eglise un ennemi d'autant plus dangereux, que sa polémique était mieux armée de science, de philosophie et d'éloquence.

Aussi, la nouvelle de sa conversion éclata dans Rome comme un coup de foudre. On en parlait encore trente ans plus tard. En 386, Augustin professait la rhétorique à Milan. Il y connut le prêtre Simplicianus, qui avait été à Rome l'ami de Victorin, et qu'un jour il interrogea sur son illustre compatriote. Simplicianus réveilla ses souvenirs, et raconta en détail la conversion miraculeuse du rhéteur. Augustin a résumé ce récit dans plusieurs belles pages de ses *Confessions*[6].

Loyalement, pour donner une base solide à ses polémiques sans calomnier ses adversaires, Victorin avait voulu approfondir leurs doctrines. Donc, « il lisait les saintes Ecritures, il recherchait avec soin et étudiait à fond tous les livres chrétiens ». Il fut très frappé de ces lectures; peu à peu, il fut ébranlé dans ses convictions, et devint moins agressif. Enfin, il se sentit chrétien

1) Augustin, *Confess.*, VII, 9, 13; VIII, 2, 1.
2) *Ibid.*, VIII, 2, 3.
3) *Ibid.*, VIII, 2, 3.
4) *Ibid.*, VIII, 4, 9.
5) Victorin, *Explanat.*, p. 232 Halm.
6) Augustin, *Confess.*, VIII, 2, 3 et suiv.

d'esprit et d'intention. Entre temps, il s'était lié avec Simplicianus, qui l'aida sans doute à trouver son chemin de Damas. Un jour, il dit familièrement à son ami : « Savez-vous que maintenant je suis chrétien? » — « Je ne le croirai pas, répondit Simplicianus, et je ne vous compterai pas parmi les chrétiens, tant que je ne vous aurai pas vu dans l'Eglise du Christ ». — « Ce sont donc les murailles qui font les chrétiens? » répliqua en riant Victorin. — La scène se renouvela souvent, « Victorin répétant qu'il était désormais chrétien, Simplicianus répondant de même, et Victorin reprenant sa plaisanterie sur les murailles[1] ».

Le rhéteur hésita longtemps à s'engager d'une façon irrévocable. D'abord, sa conviction étant toute philosophique, il attachait peu d'importance au culte. Puis, il savait qu'il ne pourrait professer ouvertement le christianisme, sans rompre avec son glorieux passé, et sans compromettre sa situation mondaine. Il redoutait aussi les calomnies et les haines que déchaînerait la nouvelle de sa palinodie. « Il craignait, dit Augustin, de déplaire à ses amis, aux orgueilleux adorateurs des démons; il reculait devant les inimitiés qui allaient fondre sur lui du sommet de cette altière Babylone et de ces cèdres du Liban que Dieu n'avait pas encore brisés[2] ».

Cependant, à mesure que s'affermissait sa conviction, Victorin commençait à rougir de cette équivoque, qu'il jugeait indigne de lui. Brusquement, il dit à Simplicianus : « Allons à l'Eglise, je veux être chrétien ». Simplicianus, « ne se sentant pas de joie », l'y conduisit aussitôt. Victorin devint catéchumène, et fut vite initié aux principes du christianisme. Peu de temps après, il se fit inscrire sur le registre des aspirants au baptême. Cette nouvelle eut dans toute la ville un retentissement extraordinaire : « Rome fut remplie d'étonnement, et l'Eglise de joie. Les Superbes n'en pouvaient croire leurs yeux; ils s'irritaient et grinçaient des dents, et séchaient de dépit. Mais votre serviteur, ô mon Dieu, mettait en vous toute son espérance, et ne daignait plus se retourner vers les vanités du siècle et les folies menteuses[3] ».

Du jour où sa résolution fut prise, rien n'arrêta plus Victorin. D'après l'usage romain du temps, les cérémonies du baptême commençaient par une profession de foi des néophytes : ceux-ci montaient sur une sorte d'estrade, et publiquement, en présence de tous les fidèles, ils récitaient une formule apprise

1) Augustin, *Confess.*, VIII, 2, 4.
2) *Ibid.*, VIII, 2, 4.
3) *Ibid.*, VIII, 2, 4.

par cœur. Mais, dans certains cas, pour ménager le respect humain du nouveau converti, on admettait que la déclaration se fît à huis clos : c'est ce que le clergé proposa au rhéteur catéchumène. Victorin refusa; il voulut que sa profession de foi fût publique, comme l'avaient été son enseignement profane et ses attaques. Cette décision le rendit d'autant plus populaire dans la communauté. « Quand il monta sur l'estrade, dit Augustin, pour prononcer la formule, les assistants, qui tous le connaissaient, se répétèrent mutuellement son nom avec un bruit confus de joie. Y avait-il là quelqu'un qui ne le connût? De bouche en bouche, partout retentit joyeusement ce nom : Victorin! Victorin! Ces cris avaient éclaté soudain dans l'enthousiasme des spectateurs; mais bientôt l'on se tut pour l'entendre. Il prononça sa déclaration sincère avec une assurance merveilleuse; et tous les fidèles auraient voulu l'enlever pour le mettre au fond de leur cœur[1] ». Le baptême de Victorin fit sensation dans Rome, et fut considéré par l'Église comme une de ses plus glorieuses victoires. Longtemps après, Augustin y voyait un effet de la grâce divine[2].

Pourtant il ne semble pas que la grâce ait joué un rôle décisif dans la conversion de Victorin. Cette conversion a été le dernier terme d'une longue évolution intellectuelle. Le rhéteur fut amené au christianisme par la lecture de la Bible et des auteurs chrétiens. Ce qui le séduisit dans la religion du Christ, c'est la métaphysique, la Trinité, la doctrine du Verbe, tout ce qui s'accordait avec son Néo-platonisme; il admira et adopta cette religion, parce qu'elle justifiait sur bien des points ses conceptions philosophiques. Au contraire, il eut peine à admettre ce qui est l'essence même du christianisme considéré comme religion, les dogmes de l'Incarnation et de la Résurrection du Christ. Païen, il avait raillé ces croyances[3]. A demi converti déjà, il répugnait à les accepter. Augustin nous conte à ce sujet une curieuse anecdote, qu'il tenait encore de Simplicianus, et qui met en scène « un certain Platonicien » en qui l'on reconnaît aisément Victorin. Ce Platonicien admirait fort « le début du saint Evangile, qu'on appelle l'Evangile selon Jean »; il aimait à répéter qu'on devrait « graver ces versets en lettres d'or, pour les placer dans toutes les églises, aux endroits les plus en vue »; mais il rejetait le verset qui suit : « Le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous[4] ».

1) Augustin, *Confess.*, VIII, 2, 5.
2) *Ibid.*, VIII, 4, 9.
3) Victorin, *Explanat.*, p. 232 Halm.
4) Augustin, *De civ. Dei*, X, 29. — Cf. *Confess.*, VII, 9 et suiv.

Même quand il eut accepté en principe toute la doctrine chrétienne, Victorin continuait à proclamer l'inutilité du culte extérieur. On se rappelle sa réponse à Simplicianus : « Ce sont donc les murailles qui font les chrétiens[1] ? » C'est le mot d'un philosophe qui laisse au vulgaire les pratiques religieuses. Plus tard, Victorin s'est soumis à ces pratiques et s'est fait baptiser, mais simplement pour être logique avec lui-même, pour mettre sa conduite d'accord avec l'orientation de sa pensée. Dans ses ouvrages chrétiens, il ne parle guère de l'Eglise, ni du culte, ni de la morale, ni de la mission du Christ ; il s'en tient aux dogmes de la Trinité et du Verbe, à cette métaphysique du christianisme qui avait entraîné son adhésion. Tout indique que sa conversion a été purement ou surtout intellectuelle.

On peut en déterminer la date approximative. Suivant Augustin et Jérôme, Victorin s'est converti dans sa vieillesse[2]. Evidemment, il était encore païen en 353, quand on nous le montre à l'apogée de sa réputation de rhéteur, au moment où on lui élevait une statue[3]. D'autre part, il était chrétien en 362, quand l'édit de Julien le força de renoncer à l'enseignement[4]. Entre ces deux limites extrêmes se placent certainement la conversion et le baptême. Mais, en 362, Victorin avait déjà publié plusieurs de ses ouvrages chrétiens. Ainsi que nous le verrons, le premier livre du traité *Adversus Arium* paraît dater de 359[5] ; et il contient des allusions à des livres de théologie composés antérieurement, comme le *De generatione Verbi divini*, qui renvoie lui-même à d'autres traités du même genre[6]. Tous ces travaux de théologie et de polémique ont nécessairement occupé l'auteur pendant plusieurs années. On ne risque guère de se tromper, en plaçant sa conversion vers 355.

Le christianisme donna une orientation nouvelle à l'activité, à la science et à la curiosité philosophique de Victorin. Il continua d'enseigner la rhétorique ; mais il consacra tous ses loisirs à la défense de l'Eglise ou à l'explication des livres saints. Il composa divers traités de théologie, et soutint contre les Ariens de vives polémiques, où il justifiait les dogmes catholiques de la Trinité et du Verbe au nom de la plus haute philosophie, en ramenant l'essentiel de ces dogmes au Néo-platonisme. Puis il se mit à commenter les Epîtres de saint Paul, comme il avait

1) Augustin, *Confess.*, VIII, 2, 4.
2) Jérome, *De vir. ill.*, 101 ; Augustin, *Confess.*, VIII, 2, 3.
3) Jérome, *Chron.ad ann.* 2370.
4) Augustin, *Confess.*, VIII, 5, 10.
5) Victorin, *Advers. Arium*, I, 28 et 45.
6) *Ibid.*, I, 1 ; IV, 18-19 et 31 ; *De gener. Verbi*, 31.

commenté jadis des traités d'Aristote, de Cicéron ou de Porphyre.

En 362, l'édit de Julien interdit aux chrétiens d'enseigner la littérature et l'éloquence. Forcé de choisir entre sa religion et son métier, Victorin n'hésita pas : il abandonna son école[1]. Il put désormais se consacrer tout entier à ses travaux de polémique ou d'exégèse ; c'est peut-être alors qu'il écrivit ses Commentaires des Epîtres de saint Paul. Mais nous ne savons rien de précis sur ses dernières années. D'après quelques savants, il serait devenu évêque. Cette hypothèse est très invraisemblable ; elle repose seulement sur un mot de Cassiodore, qui vise presque sûrement Victorin de Pettau[2] ; ni Augustin, ni Jérôme, ni aucun manuscrit, ne donnent à l'ancien rhéteur le titre d'évêque. On ne sait au juste quand mourut Victorin ; selon toute apparence, il était mort depuis assez longtemps en 386, lors de la conversation entre Augustin et Simplicianus[3].

Les ouvrages de Victorin, tout impersonnels et abstraits, ne sont guère de nature à nous renseigner sur son caractère. Cependant, l'on peut reconstituer quelques traits de sa physionomie morale, d'après la conduite qu'il tint en des circonstances graves, et d'après le témoignage que lui rend Augustin. C'était un homme d'une parfaite loyauté, très sincère avec les autres comme avec lui-même, incapable d'une bassesse, ami des situations franches. C'est ce que montre bien l'histoire de sa conversion. Tout en combattant les chrétiens, il a voulu être sûr de ne pas les calomnier ; pour cela, il a tenu à connaître leurs livres, et il les a étudiés consciencieusement. Du jour où il a été convaincu qu'il s'était trompé, il n'a pas hésité à l'avouer ; quand il s'est senti chrétien, il l'a déclaré. Mais il n'a pas voulu s'engager à la légère ; il a attendu que sa conviction fût complète, définitive ; pressé d'aller plus loin, il s'est tiré d'affaire avec un bon mot. Par cette loyauté d'attitude, il a mérité l'estime où tous le tenaient, même dans le camp ennemi.

Sans doute, il n'avait rien d'un stoïcien ; il n'était point insensible aux caresses de la gloire, aux agréments et aux menus profits des amitiés mondaines ; il a pu avoir quelque plaisir à regarder sa statue. Mais il a eu le courage de tout sacrifier, sans déclamation ni grands gestes, dès que sa conscience lui en a fait un devoir. Le jour où le christianisme s'est décidément imposé

1) Augustin, *Confess.*, VIII, 5, 10.
2) Cassiodore, *De Instit. divin. litter.*, 5 et 7 : « Victorinus ex oratore episcopus »
3) Augustin, *Confess.*, VIII, 2, 3 : « Victorinus quondam rhetor urbis Romae, quem christianum defunctum esse audieram... Victorinum ipsum recordatus est... »

à son esprit, il s'est présenté très simplement à l'Eglise, rompant tous les liens du passé, méprisant d'avance les calomnies et les rancunes. Il a dédaigné alors les faux-fuyants d'une conversion à huis clos; il a affirmé publiquement sa foi nouvelle Quelques années plus tard, lors de l'édit de Julien, il a renoncé à sa chaire d'éloquence avec la même simplicité.

Il paraît avoir toujours raisonné sa conduite, comme il maîtrisait sa passion. Jadis, au milieu de ses plus violentes attaques contre le christianisme, il avait su garder quelque mesure : il avait combattu loyalement ses adversaires, mérité leur respect, et compté parmi eux des amis comme Simplicianus. Plus tard, dans ses polémiques contre l'Arien Candidus, il apporta le même scrupule et une bonne grâce familière; il ménageait les personnes en discutant les doctrines. Victorin était assurément un homme aimable, qui dans sa franchise n'avait rien de brutal, qui savait concilier le courage avec la délicatesse, et la fermeté avec la politesse. Païen ou chrétien, il a été souvent l'ami de ses adversaires. Par son caractère autant que par son talent, s'expliquent sa popularité, l'ovation enthousiaste qui l'accueillit le jour de son baptême, la sympathie universelle dont témoigne Augustin.

Victorin était un esprit encyclopédique, assez complexe. Rhéteur de son métier, il ne s'est pas enfermé dans le domaine de la rhétorique. C'était aussi un érudit, comme beaucoup de lettrés du temps; il s'intéressait notamment aux questions de grammaire et de métrique. Mais ses ouvrages d'érudition nous donnent probablement une idée très incomplète, et même inexacte, de son enseignement : avant tout, il était orateur, comme tant de ses compatriotes. C'est par son éloquence qu'il groupa autour de sa chaire l'élite de la société romaine, et c'est à l'éloquence qu'il dut sa grande réputation. D'après les témoignages concordants d'Augustin, de Jérôme, de Boèce, Victorin fut le grand orateur de sa génération.

Le trait dominant de sa physionomie intellectuelle, ce qui le distingue de la foule des érudits et des orateurs d'école, c'est sa curiosité philosophique. Chose rare chez les païens de ce temps-là, il s'intéressait encore plus aux idées qu'aux mots. Son Commentaire de Cicéron accuse bien la tendance de son esprit; les vieux préceptes de la rhétorique lui fournissent souvent le prétexte de digressions philosophiques. Victorin avait le goût des plus hautes questions, et des plus asbtraites; il étudia beaucoup la logique, puis fut attiré de plus en plus vers la métaphysique. Il fut à Rome l'un des apôtres du Néo-platonisme. C'est par amour du Néo-platonisme qu'il se convertit au christianisme, où

il fut ravi de découvrir comme une consécration divine de ses principaux concepts philosophiques. Après sa conversion, il resta Néo-Platonicien; et il s'attacha surtout à préciser, à expliquer, à justifier les plus métaphysiques des dogmes chrétiens.

C'est encore la curiosité philosophique qui fit de Victorin un polémiste. Païen, il avait critiqué principalement, dans la doctrine de l'Église, ceux des dogmes qui répugnaient au Néo-platonisme : par exemple, l'Incarnation. Chrétien, il s'efforça de défendre contre les Ariens, et par des procédés tout philosophiques, ceux des dogmes qui se rattachaient le plus étroitement aux conceptions Néo-platoniciennes : la Trinité, le Verbe. Ainsi, la polémique n'était encore pour lui qu'une façon de philosopher, une occasion nouvelle de relire et d'expliquer Plotin. Dans la discussion de ces problèmes métaphysiques, qui passionnèrent alors tant de conciles, et qui déchaînèrent tant d'injures, de proscriptions ou d'excommunications, il apportait un calme souverain : dédaigneux des circonstances et des contingences, indifférent ou bienveillant aux personnes, passionné seulement pour les idées et la logique des déductions.

Polémiste vigoureux, profond philosophe, grammairien, rhéteur à la mode, orateur acclamé : voilà de quoi composer une physionomie originale, et de quoi justifier l'admiration des contemporains. Si l'œuvre conservée ne répond point tout à fait à notre attente, on ne doit pas oublier qu'elle nous est parvenue très incomplète, et souvent défigurée par la négligence ou l'ignorance des copistes.

II

Le païen. — Travaux multiples. — Vue d'ensemble et chronologie. — Ouvrages conservés. — Le *Liber de definitionibus*. — Les *Explanationes in Ciceronis Rhetoricam*. — L'*Ars grammatica*. — Opuscules de grammaire et de métrique attribués à Victorin. — Ouvrages perdus. — Le *De syllogismis hypotheticis*. — Commentaires sur les *Topica* et sur les dialogues philosophiques de Cicéron. — Traduction de l'*Interprétation* d'Aristote. — Traduction et commentaire des *Catégories* d'Aristote. — Traduction de l'*Isagogé* de Porphyre ; fragments conservés. — Traduction de divers ouvrages néo-platoniciens. — Polémiques de Victorin contre les chrétiens.

Tout en professant l'éloquence, Victorin avait composé une foule d'ouvrages, traités originaux, traductions ou commentaires, sur les sujets les plus variés : rhétorique, grammaire et métrique, philosophie, logique ou métaphysique. Trois de ces ouvrages sont conservés : un opuscule de rhétorique et de

logique, le *Liber de definitionibus*; un commentaire du *De inventione* de Cicéron, les *Explanationes in Ciceronis Rhetoricam*; un traité de métrique et de grammaire, l'*Ars grammatica*. On attribue au même auteur quelques opuscules, d'ailleurs médiocres, dont l'authenticité est douteuse. Enfin, nous possédons des renseignements plus ou moins précis sur plusieurs ouvrages perdus : un traité de logique *De syllogismis hypotheticis*; des commentaires sur les *Topica* et les dialogues philosophiques de Cicéron; une traduction et un commentaire des *Catégories* d'Aristote; une traduction de l'*Interprétation* du même philosophe; des traductions de l'*Isagogé* de Porphyre et d'autres livres néo-platoniciens. D'après toutes ces indications, on peut se faire quelque idée, sinon de la valeur intrinsèque des œuvres païennes de Victorin, du moins de ses multiples aptitudes et des tendances de son esprit.

On ne saurait aujourd'hui fixer la date de ces divers ouvrages, ni même préciser dans quel ordre ils se sont succédé. Voici pourtant quelques points de repère. Les *Explanationes* sont certainement antérieures à la conversion, puisque l'auteur y raille les chrétiens et leurs dogmes [1]. En outre, si l'on songe que Victorin s'est converti dans sa vieillesse, qu'il a mis dès lors toute son activité au service de l'Eglise, qu'il a été absorbé par ses polémiques contre les Ariens et par ses travaux d'exégèse, on peut admettre que tous ses livres profanes appartiennent à la période païenne de sa vie, et, par conséquent, ont été écrits avant l'année 355 environ. Comme il est passé, par une pente insensible, du Néo-platonisme au christianisme, la plupart de ses ouvrages néo-platoniciens datent probablement des années qui précédèrent sa conversion.

Dans les livres conservés, on relève quelques allusions à des travaux antérieurs. Le *Liber de definitionibus* renvoie nettement le lecteur à la traduction de l'*Isagogé* [2]. Dans son commentaire sur la *Rhétorique* de Cicéron, Victorin revient très souvent sur la théorie des définitions [3]; il semble même y mentionner le *Liber de definitionibus* [4]. Il y expose aussi avec complaisance sa théorie du syllogisme [5] ; ce qui pourrait faire supposer qu'il avait déjà publié le *De syllogismis*. Enfin, les *Explanationes* paraissent contenir des allusions à l'*Ars grammatica* [6].

1) Victorin, *Explanat.*, p. 232 Halm.
2) *De definition.*, p. 25 Stangl.
3) *Explanat.*, p. 173; 182; 187; 194-196; 201; etc. (Halm).
4) *Ibid.*, p. 275.
5) *Ibid.*, p. 184-189; 243-245; etc.
6) *Ibid.*, p. 170 et 239. — Dans le premier passage, Victorin explique ce que doit être une *Ars grammatica*; la définition qu'il en donne s'accorde avec le contenu du

En résumé, il est certain que la traduction de l'*Isagogé* est antérieure au *De definitionibus*, et que les *Explanationes* ont été écrites avant la conversion de Victorin. Il est probable que le *De definitionibus*, l'*Ars grammatica*, le *De syllogismis*, ont précédé les *Explanationes*. Il est vraisemblable que tous les ouvrages profanes ont été composés avant 355, et que la plupart des livres néo-platoniciens datent des dernières années de la période païenne.

Etant donné l'évolution intellectuelle de l'homme, on pourrait peut-être distinguer trois périodes dans la vie littéraire du rhéteur :

1° Ouvrages de grammaire	— *Ars grammatica*. Divers opuscules.
2° Ouvrages de rhétorique et de logique . . .	— Commentaire des *Topica* de Cicéron. Traduction avec commentaire des *Catégories* d'Aristote. Traduction de l'*Interprétation* d'Aristote. Traduction de l'*Isagogé* de Porphyre. *Liber de definitionibus*. *De syllogismis hypotheticis*. *Explanationes in Ciceronis Rhetoricam*.
3° Ouvrages de métaphysique.	— Traductions et commentaires de livres néo-platoniciens.

Nous ne proposons naturellement cette classification que sous réserves, et à titre d'hypothèse. Mais elle répond assez bien à ce que nous savons de Victorin, de sa vie et des étapes de sa pensée.

Ses œuvres païennes, presque entièrement techniques, relèvent de l'érudition pure ; elles ne doivent être étudiées ici que dans la mesure où elles intéressent la littérature. Puisqu'il s'agit d'un rhéteur, et que la chronologie reste incertaine, nous commencerons par les livres de rhétorique.

manuel conservé. Dans le second passage, il semble renvoyer à ses *Artes grammaticales* et reproduire des citations de Virgile qui y figuraient à titre d'exemples. Ces exemples se trouvaient sans doute dans la partie de son manuel qui est perdue (Keil, *Grammat. lat.*, t. VI, p. 31). Victorin avait dû emprunter ces citations à quelque grammairien ; car elles sont reproduites dans les *Artes grammaticales* de Sacerdos (*ibid.*, p. 464-465 et 469).

Parmi les ouvrages profanes que nous possédons de Victorin, le *Liber de definitionibus* est sans doute le plus personnel[1]. Cet opuscule était naguère attribué à Boèce, mais sans aucune raison. C'est de nos jours seulement qu'on y a reconnu une œuvre de Victorin[2]. L'authenticité est désormais hors de doute. Elle est attestée par un manuscrit du Vatican[3] ; par les mentions formelles, les citations ou les emprunts de Boèce[4], de Cassiodore[5], et d'Isidore de Séville[6]; par le renvoi que fait l'auteur lui-même à sa traduction de l'*Isagogé*[7] ; et par les rapports que présente l'opuscule avec plusieurs passages des *Explanationes*[8].

On peut distinguer deux parties dans le *Liber de definitionibus.* La première comprend les généralités : importance et objet de la définition[9]; caractères de la définition oratoire[10] ; rapports avec la définition philosophique[11]; éléments et emplois divers de la définition oratoire[12]. La seconde partie, de beaucoup la plus intéressante, renferme une analyse détaillée, fort ingénieuse, des quinze espèces principales de définitions[13], puis l'indication des défauts à éviter dans l'application[14]. Nous n'avons point à exposer, encore moins à apprécier, ces distinctions subtiles de rhéteur et de logicien. Notons seulement que l'auteur sait dominer son sujet et ne s'égare point au milieu de toutes ces abstractions. Il prend soin d'expliquer les termes techniques, et, pour chaque espèce de définition, il multiplie les exemples, presque toujours empruntés à Cicéron.

1) Bibliographie :

1° *Manuscrits.* — Les principaux sont : deux *Codices Monacenses* (n. 14272 et 14819 ; l'un du xe ou du xie siècle, l'autre du xiie) ; un *Codex Bernensis* (n° 300 ; xie-xiie siècles) ; un *Codex Parisinus* (à la Bibliothèque Nationale, *Nouvelles acquisitions*, n. 1611 ; xie siècle). — Sur ces manuscrits, cf. Stangl, *Mario-Victoriniana*, p. 13-15; Scheps, *Zu Marius Victorinus De definitionibus*, dans le *Philologus*, t. LVI, 1897, p. 382.

2° *Editions.* — Reproductions médiocres dans les éditions de Boèce. Edition critique par Stangl, *Mario-Victoriniana*, München, 1888, p. 17-48.

2) Usener, *Anecdoton Holderi*, Bonn, 1877, p. 59 ; Stangl, *Mario-Victoriniana*, p. 12.

3) A. Mai, *Classic. auctor.*, III, p. 315.

4) Boèce, *Comment. ad Ciceronis Topica*, p. 324-327 Orelli, notamment p. 327 : « Hae sunt definitionum differentiae, quas in eo libro, quem *De definitionibus* Victorinus edidit, annumeravit ».

5) Cassiodore, *Instit. divin. litter.*, II, cap. *De definitionibus* (*Patrol. lat.* de Migne, t. LXX, p. 1173-1175). — Cf. l'addition du *Codex Bambergensis* = Usener, *Anecdoton Holderi*, p. 66 : « Quindecim quoque species esse definitionum idem Marius Victorinus diligenter edocuit. »

6) Isidore de Séville, *Origin.*, II, 29 : « De divisione definitionum ex Marii Victorini libro abbreviata ».

7) Victorin, *De definition.*, p. 25 Stangl : « Nos quia jam uno libro et de his quinque rebus plenissime disputavimus..., lectorem ad librum, qui jam scriptus est, si adest ei indulgentia, ire volumus. »

8) *Explanat.*, p. 173 ; 182 ; 187 ; 194-196 ; 201 ; 275 Halm.

9) *De definition.*, p. 17-18 Stangl.

10) *Ibid.*, p. 19.

11) *Ibid.*, p. 22.

12) *Ibid.*, p. 23.

13) *Ibid.*, p. 32-44.

14) *Ibid.*, p. 45-48.

Dans quelle mesure ce livre est-il original? C'est ce que nous ne saurions dire exactement. Victorin a certainement utilisé divers travaux de ses devanciers. A Cicéron, qu'il cite sans cesse, il a pris bien des observations, en même temps que des exemples[1]. Deux ou trois fois, il invoque l'autorité d'Aristote[2]. Ailleurs, il allègue le témoignage des « Grecs » ou des « Latins[3] », ou encore des « auteurs de manuels[4] ». Il emploie très fréquemment des mots grecs[5]; pour chaque espèce de définition, il indique régulièrement le nom hellénique[6]. Victorin doit donc beaucoup à ses prédécesseurs ; mais il paraît apporter aussi le résultat de ses propres observations[7]. Selon toute apparence, le *De definitionibus* résume l'enseignement traditionnel, en le complétant par les recherches personnelles de l'auteur.

En tout cas, ce livre a été fort apprécié par les logiciens et les rhéteurs des siècles suivants. Tous ceux qui ont voulu exposer à leur tour la théorie des définitions, se sont contentés de copier, en l'abrégeant, le traité de Victorin; ainsi ont procédé Boèce[8], Cassiodore[9], Isidore de Séville[10]. On admet généralement que ce dernier a utilisé, non l'ouvrage original, mais les extraits de Cassiodore. D'autres supposent une source commune, un Abrégé qui aurait été composé peu après la mort de Victorin[11]. On peut hésiter entre les deux hypothèses. Mais il est certain que, directement ou indirectement, le *De definitionibus* a été longtemps populaire dans les écoles et a été souvent mis à contribution. Par là, comme par sa valeur intrinsèque, c'est l'un des monuments les plus importants de la rhétorique et de la logique chez les Romains.

Les *Explanationes in Ciceronis Rhetoricam* sont un copieux commentaire, en deux livres, du *De inventione* de Cicéron[12]. L'ouvrage est mentionné par Cassiodore, qui en possédait, dit-il,

1) *De definition.*, p. 18-21 ; 23-24; 27-33; 37-38; etc.

2) *Ibid.*, p. 24-25 ; 42.

3) *Ibid.*, p. 44.

4) *Ibid.*, p. 37 : « scriptores Artium ».

5) *Ibid.*, p. 23; 31-44; 46.

6) *Ibid.*, p. 32-44.

7) *Ibid.*, p. 45 : « Sunt et aliae fortasse species definitionis... Nec nos rursus frustra aliquis existimet tot species separasse. »

8) Boèce, *Comment. ad Ciceronis Topica*, p. 324-327 Orelli.

9) Cassiodore, *Instit. divin. litter.*, II, cap. *De definitionibus* (*Patrol. lat.* de Migne, t. LXX, p. 1173-1175).

10) Isidore de Séville, *Origin.*, II, 29.

11) Stangl, *Mario-Victoriniana*, p. 13.

12) Bibliographie :

1° *Manuscrits.* — Les principaux sont : un *Codex Coloniensis* (n. 166, autrefois *Darmstadtiensis*; VIIe siècle) ; un *Codex Monacensis* (n. 6400, ancien *Frisingensis* ; Xe siècle); un *Codex Bambergensis* (XIe siècle).

2° *Editions.* — Reproduction dans le *Cicéron* d'Orelli, t. V, pars I, p. 2-174. Edition critique dans les *Rhetores latini minores* de Halm, Leipzig, 1863, p. 155-304. Cf. les conjectures de Stangl, *Mario-Victoriniana*, p. 49-60.

un exemplaire dans sa bibliothèque[1]. L'authenticité en est incontestable. Elle est prouvée encore par les analogies que présente le commentaire avec d'autres livres de Victorin[2]; par les allusions à plusieurs de ces traités[3]; enfin, par le témoignage même de l'auteur, qui se prend comme exemple dans un de ses syllogismes. Ce dernier passage, où le rhéteur se met en scène, est assez curieux, et mérite d'être cité : « Posons, dit-il, ces trois termes : *Victorin enseigne*, premier terme; *tu comprends*, second terme; *il espère*, troisième terme. Faisons un syllogisme en passant du premier terme au second : *Si Victorin enseigne, tu comprends.* Maintenant, passons du second terme au troisième : *Si tu comprends, il espère.* Ensuite, passons du premier terme au troisième : *Donc, si Victorin enseigne, il espère.* En effet, le premier terme et le troisième, ce qui peut ne pas paraître vraisemblable, sont liés par le terme intermédiaire, comme par une preuve[4] ». On voit que le rhéteur avait la prétention d'être clair dans son enseignement; et l'on doit reconnaître que son commentaire est d'une remarquable netteté. C'est probablement le plus récent de ses trois livres profanes qui sont conservés. Victorin y raille les chrétiens[5]; les *Explanationes* sont donc antérieures à sa conversion, mais sans doute de quelques années seulement. Au moment où il les écrivit, il se tournait de plus en plus vers les études philosophiques, comme le prouvent ses digressions métaphysiques[6].

Un travail de ce genre ne se prête guère à l'analyse; la seule manière d'en donner une idée, c'est d'en marquer la méthode. Dans un préambule, l'auteur apprécie la définition cicéronienne de l'éloquence, et reprend le parallèle traditionnel entre l'art et la vertu[7]. Puis il arrive au commentaire, dont les proportions sont fort inégales. Au début, il explique minutieusement le texte de Cicéron, s'arrêtant à tous les membres de phrase, pesant tous les mots. Plus loin, il se contente de préciser le sens des observations ou des préceptes les plus caractéristiques. A mesure qu'il avance, ses explications sont plus espacées, plus incom-

1) Cassiodore, *De Rhetorica*, 10 : « Haec licet Cicero... in Arte Rhetorica duobus libris videatur amplexus, quorum commenta a Mario Victorino composita in bibliotheca mea vobis reliquisse cognoscor... » (*Rhetores latini minores* de Halm, p. 498). Cf. *ibid.*, 14 : « Praeterea secundum Victorinum enthymematis est altera definitio » (Halm, p. 509); Isidore, *De Rhetorica*, 9, 14 (Halm, p. 512).

2) Théorie du syllogisme (*Explanat.*, p. 184-189; 243-245 Halm); de la définition (*ibid.*, p. 173; 182; 187; 194-196; 201; etc.); de la substance (*ibid.*, p. 183; 211; 228; 232).

3) *Ibid.*, p. 170 et 239 (*Ars grammatica*); p. 186 sqq.; 243 sqq. (*De syllogismis*); p. 275 (*De definitionibus*).

4) *Ibid.*, p. 188.

5) *Ibid.*, p. 232.

6) *Ibid.*, p. 183; 211; 223; 228; 232; etc.

7) *Ibid.*, 155-156.

plètes ; en revanche, les digressions deviennent plus fréquentes. Le second livre n'a que cinquante pages, tandis que le premier en comptait cent. On dirait que l'auteur, plein d'ardeur au début et tout entier à Cicéron, s'est peu à peu désintéressé de son sujet, pour suivre ses propres idées.

A notre avis, ce Commentaire ne mérite pas le dédain que lui a témoigné le dernier éditeur[1]. Pour lui rendre justice, il faut le juger, non en rhéteur ou en historien de la rhétorique, mais en philosophe ou en historien de la littérature. D'abord, l'ouvrage est écrit d'un style net, précis, assez vif, qui n'est point du premier venu. Sans doute, le Commentaire est médiocre, en tant que commentaire. Souvent l'auteur, au lieu d'expliquer Cicéron, ne fait que le paraphraser ; parfois, cependant, il le critique, et même l'apostrophe pour le discuter[2]. Pour éclairer le texte, il multiplie les rapprochements, cite d'autres passages de Cicéron lui-même[3], ou d'Aristote[4], ou d'Hermagoras[5], ou encore de Salluste[6], de Virgile[7], ou de vieux auteurs latins, comme Ennius, Pacuvius et Térence[8]. Mais tout cela ne nous apprend pas grand chose : le commentaire proprement dit nous renseigne seulement sur la façon dont on expliquait alors dans les écoles les traités de Cicéron. L'intérêt des *Explanationes* est ailleurs, dans ces multiples digressions où l'auteur expose ses idées personnelles sur la rhétorique, sur la logique, sur la philosophie : théorie du syllogisme[9] et de la définition[10], conceptions métaphysiques sur le temps ou la substance[11]. A l'aide de ce Commentaire, on peut reconstituer une partie de la doctrine de Victorin avant sa conversion.

L'*Ars grammatica* est le plus connu de ses ouvrages profanes[12]. Ce n'est pas le meilleur. Les grammairiens latins du temps de l'Empire n'ont guère fait que copier les Grecs ou leurs prédéces-

1) Halm, *Rhetores latini minores*, p. VIII.

2) Victorin, *Explanat.*, p. 185 Halm : « Disputasti quidem supra, o Cicero... »

3) *Ibid.*, p. 157 ; 170 ; 191 ; 197 ; etc.

4) *Ibid.*, p. 174-175 ; 177 ; 183 ; 219 ; etc.

5) *Ibid.*, p. 175-176 ; 182-189 ; 192 ; 255 ; etc.

6) *Ibid.*, p. 158 ; 160 ; 203 ; 205 ; etc.

7) *Ibid.*, p. 158 ; 160 ; 197 ; 214 ; etc.

8) *Ibid.*, p. 200 ; 202-203 ; 251 ; 261.

9) *Ibid.*, p. 184-189 ; 243-245 ; etc.

10) *Ibid.*, p. 173 ; 182 ; 187 ; 194-196 ; 201 ; 213-217 ; 225 ; 272-275 ; etc.

11) *Ibid.*, p. 183 ; 211 ; 223 ; 228 ; 232 ; etc.

12) BIBLIOGRAPHIE :

1° *Manuscrits.* — On en connaît trois, qui paraissent dater également du IXe siècle : un *Codex Palatinus* (n. 1753), un *Codex Parisinus* (n. 7539), un *Codex Valentianus*. — Cf. Keil, *Grammat. lat.*, t. VI, Leipzig, 1874, p. VII-IX.

2° *Editions.* — Les éditions anciennes sont aujourd'hui sans valeur (cf. Keil, *ibid.*, p. IX-XII). Edition critique par Keil, *ibid.*, p. 1-184.

3° *Etudes d'ensemble.* — Sur les multiples questions que soulève l'*Ars grammatica*, cf. Keil, *Quaest. grammat.*, pars I, *De Marii Victorini Arte grammatica*, Halle, 1870 ; *Grammat. lat.*, t. VI, p. XIV sqq.

seurs romains; leurs manuels ne sont que des compilations de compilations. Le traité de Victorin confirme cette loi, bien qu'il renferme des observations intéressantes. Quoi que l'on pense de sa valeur et des remaniements possibles, on n'en peut mettre en doute l'authenticité. Le manuel est attribué à Marius Victorinus ou à Victorinus Marius par les trois manuscrits[1]. En outre, il est plusieurs fois cité sous son nom, et avec textes à l'appui, par Rufin et d'autres grammairiens[2]. Enfin, Victorin lui-même semble y faire allusion dans deux passages des *Explanationes*[3].

Ce traité de grammaire est surtout un traité de métrique. Il se compose de quatre livres. Le premier livre contient d'abord quelques notions grammaticales, souvent présentées sous forme de questions et de réponses : définition de l'*Ars grammatica*[4]; étude des lettres[5] et des syllabes[6], de l'orthographe[7]. Puis commencent les éléments de la métrique : distinction des brèves et des longues, temps fort et temps faible[8]; rythme, pied, mètre et vers[9]; différents genres de versification[10]; strophe, antistrophe, épode[11]; fins de vers, césure, hiatus, etc.[12]. Le second livre est consacré à l'étude des neuf mètres fondamentaux : le dactylique[13], l'anapestique[14], l'iambique[15], le trochaïque[16], le choriambique[17], l'antispastique[18], l'ionique majeur et l'ionique mineur[19], le péonien[20]. Dans son troisième livre, l'auteur montre à combien de combinaisons se prêtent les rythmes fondamentaux[21]; il expose une théorie différente, qui ramenait tout soit au dactyle, soit à l'iambe[22]; il étudie successivement les dérivés du dactylique[23], puis ceux de l'iambique[24]; il ajoute quelques remarques sur le vers saturnien[25]. Le quatrième livre passe en revue les combinaisons de mètres différents où se rencontrent les dérivés du dactyle et ceux de l'iambe[26]; l'ouvrage se termine par une double

1) Keil, *Grammal. lat.*, t. VI, p. VII-IX.
2) *Ibid.*, p. 556-557 (= Victorin, *Ars grammat.*, p. 78-81); — p. 565; 573; 632; 639 (= Victorin, *Ars grammat.*, p. 104 et 107).
3) Victorin, *Explanat.*, p. 170 et 239 Halm.
4) *Ars grammat.*, p. 3 Keil.
5) *Ibid.*, p. 5 et 32.
6) *Ibid.*, p. 26 et 34.
7) *Ibid.*, p. 7-26.
8) *Ibid.*, p. 39.
9) *Ibid.*, p. 41.
10) *Ibid.*; p. 56.
11) *Ibid.*, p. 58.
12) *Ibid.*, p. 60.
13) *Ibid.*, p. 70.
14) *Ibid.*, p. 74.
15) *Ibid.*, p. 79.
16) *Ibid.*, p. 83.
17) *Ibid.*, p. 86.
18) *Ibid.*, p. 87.
19) *Ibid.*, p. 89 et 93.
20) *Ibid.*, p. 96. — A la fin du livre (p. 98), l'auteur dit quelques mots du procéleumatique, que certains érudits comptaient parmi les mètres fondamentaux.
21) *Ibid.*, p. 100 et suiv.
22) *Ibid.*, p. 104 : « Omnia enim ex dactylo et iambo principalibus orta noscuntur ». — Cf. p. 141 et suiv.
23) *Ibid.*, p. 107-131.
24) *Ibid.*, p. 131-138.
25) *Ibid.*, p. 138-140.
26) *Ibid.*, p. 141-160.

étude, l'une théorique, l'autre statistique, sur les mètres d'Horace[1].

On voit que le traité est assez confus : il débute par des notions de grammaire, continue par un manuel de métrique, et s'arrête brusquement après les deux monographies sur les rythmes d'Horace. On voit varier jusqu'à la méthode d'exposition : la partie grammaticale est une sorte de *memento* par demandes et par réponses ; le petit traité sur l'orthographe ressemble à un discours, à la leçon d'un maître ; le manuel de métrique n'a plus rien d'oratoire. Autre contradiction : les manuscrits, comme plusieurs grammairiens de l'antiquité, attribuent à Victorin l'ensemble de l'ouvrage[2], et cependant ces mêmes manuscrits attribuent spécialement le traité de métrique à un certain Ælius Festus Aphthonius, d'ailleurs inconnu[3]. Tout cela est d'une singulière incohérence. On suppose aujourd'hui que, pour la métrique, Victorin s'est contenté de reproduire, avec quelques changements et additions, le manuel d'Aphthonius[4]. Il serait seulement l'auteur de l'Introduction grammaticale[5], et de l'appendice statistique sur les mètres d'Horace[6]. L'hypothèse est loin de tout expliquer. En tout cas, cette informe compilation nous paraît indigne de Victorin, tel que nous le connaissons par ses autres ouvrages. Tout porte à croire que son *Ars grammatica* a été défigurée par quelque grammairien, peut-être l'Aphthonius des manuscrits, et qu'elle avait primitivement une tout autre physionomie.

Malgré ces mutilations et ces incohérences, l'ouvrage ne manque point d'intérêt. Sans doute, la petite Introduction grammaticale ne renferme rien qu'on ne trouve ailleurs ; mais le traité sur l'orthographe[7], qui est reproduit à part dans plusieurs manuscrits[8], et dont le fond est peut-être emprunté à Verrius Flaccus[9], contient beaucoup de faits curieux sur l'histoire de l'alphabet, de la prononciation, de l'orthographe, sur l'usage et les vices du langage. Dans le manuel métrique, l'auteur ou le grammairien qui a remanié l'ouvrage original, a commis la maladresse d'adopter en même temps les deux systèmes contradic-

1) *Ars grammat.*, p. 160-173 et 174-184. — La seconde de ces études est présentée comme une sorte d'appendice. Cf. p. 174.

2) Keil, *Grammat. lat.*, t. VI, p. XIV ; p. 3 ; 68 : 184 ; 556-557 ; 639.

3) *Ibid.*, p. 173 : « Ælii Festi Aphthonii v(iri) p(erfectissimi) de metris omnibus explic(it) lib(er) IIII. »

4) *Ars Grammat.*, p. 31-173 Keil.

5) *Ibid.*, p. 3-31.

6) *Ibid.*, p. 174-184.

7) *Ibid.*, p. 7 et suiv.

8) Keil, *Grammat. lat.*, t. VI, p. IX.

9) Schady, *De Marii Victorini libri I capite IV quod inscribitur De orthographia*, Bonn, 1869 ; Keil, *Quaest. grammat.*, I, *De Marii Victorini Arte grammatica* p. VIII.

toires qui étaient depuis longtemps en présence : la théorie qui admettait neuf types fondamentaux, et celle qui ramenait tous les rythmes au vers dactylique ou au trimètre iambique[1]. Mais l'information est exacte, et prise à de bonnes sources : Terentianus le Maure, Juba, Caesius Bassus[2]. A défaut d'autres mérites, l'*Ars grammatica* résume pour nous les travaux de plusieurs générations d'érudits ; c'est une mine de renseignements sur la métrique ancienne, comme sur l'évolution de la langue latine.

On a encore attribué à Victorin, sur la foi des manuscrits, plusieurs petits livres d'école. Comme on l'a montré, le célèbre rhéteur n'a rien à voir ni avec le *De attributis personae et negotio*, qui figure dans les manuscrits soit à la suite, soit au milieu des *Explanationes*[3], ni avec le *De ratione metrorum* et le *De finalibus metrorum*, qui paraissent être l'œuvre d'un homonyme, un certain Maximus Victorinus[4]. Mais notre Africain peut être l'auteur de deux autres opuscules, disposés par demandes et par réponses, dont le contenu s'accorde avec celui de son grand ouvrage[5]. L'un est une petite grammaire (*Ars grammatica*), qui traite sommairement de la lecture, de la définition, de la latinité, de la voix, des cas, de la phrase, des accents, des lettres et des syllabes, du verbe et d'autres parties du discours[6]. L'autre opuscule, qui date sûrement du IVe siècle et qui parle de Lactance comme d'un contemporain[7], est un petit manuel de métrique, consacré surtout au vers héroïque[8]. Ces deux livres scolaires sont probablement des Abrégés de la grande *Ars grammatica*, composés par Victorin lui-même. Les grammairiens résumaient volontiers leurs ouvrages érudits dans de petits manuels sans prétention, destinés spécialement à leurs élèves. Ces manuels

1) Cf. Leo, *Die beiden metrischen Systeme des Alterthums*, dans l'*Hermes*, t. XXIV, 1889, p. 283.

2) Keil, *Grammat. lat.*, t. VI, p. XVI ; p. 83 (Terentianus) ; 88 et 94 (Juba). — Cf. Schultz, *Quibus auctoribus Ælius Festus Aphthonius de re metrica usus sit*, Breslau, 1885.

3) Halm, *Rhetores latini minores*, p. 305-310. Cf. *ibid.*, p. 257 et 304. — Le *De attributis personae et negotio* est un commentaire confus de cinq chapitres de Cicéron (*De inventione*, I, 24-28), et fait double emploi avec la partie correspondante du commentaire de Victorin (*Explanat.*, p. 213-231 Halm).

4) Keil, *Grammat. lat.*, t. VI, p. 216-228 et 229-242. — Cf. Keil, *ibid.*, p. XXIII.

5) *Ibid.*, p. XXIV et suiv.

6) *Ibid.*, p. 187-205. — L'ouvrage porte divers titres : *Ars*, ou *De re grammatica*, etc. Il est attribué par les manuscrits tantôt à Victorinus Grammaticus, tantôt à Marius Victorinus Afer, tantôt à Maximus Victorinus, tantôt à Palaemon (*ibid.*, p. 187 et 205).

7) *Ibid.*, p. 209 : « Nostra quoque memoria Lactantius ».

8) *Ibid.*, p. 206-215. — Ce manuel est intitulé *De metrica institutione* ou *De metris et de hexametro versu*, ou *De carmine heroïco*, etc. Il est attribué par les manuscrits, soit à Marius Victorinus Afer, soit à Palaemon (*ibid.*, p. 206 et 215).

n'ont d'autre intérêt que de nous faire connaître des spécimens des livres en usage dans les écoles du temps.

Les ouvrages conservés de Victorin ne représentent qu'une petite partie, et probablement la moins originale, de son œuvre païenne. En philosophie comme en rhétorique, il a eu certainement une doctrine assez personnelle, dont on retrouve bien des traits dans ses livres profanes, et surtout dans ses livres de théologie ou d'exégèse. Les renseignements que nous possédons sur quelques-uns de ses ouvrages perdus, et antérieurs sans doute à sa conversion, nous fournissent aussi des indications précises sur la variété de ses aptitudes et sur l'orientation de ses recherches.

Plusieurs de ces ouvrages se rapportaient soit à la logique pure, soit à la partie de la rhétorique qui confine à la logique. Victorin avait composé un traité important *De syllogismis hypotheticis*[1]. On peut se faire quelque idée de ce traité, d'après les passages des *Explanationes* où l'auteur expose en partie sa théorie du syllogisme[2]. Victorin avait commenté les dialogues philosophiques et les *Topica* de Cicéron. Nous ne savons rien de précis sur ceux de ces travaux qui étaient relatifs aux dialogues cicéroniens, et que saint Jérôme est seul à mentionner[3]. Nous sommes mieux renseignés sur le commentaire des *Topica*, qui comprenait quatre livres[4]. Boèce, qui en faisait grand cas, s'est excusé de reprendre à son tour le même sujet; à ce propos, il indique le contenu du commentaire de Victorin. Le premier livre était consacré à l'étude du préambule de Cicéron et aux généralités ; c'était une sorte d'Introduction. Le second livre traitait des parties de la dialectique, du jugement et de l'invention, des définitions du lieu commun et de l'argument. Dans le reste de l'ouvrage, l'auteur énumérait les différentes espèces de lieux communs, et en donnait de nombreux exemples. Au troisième livre, il passait en revue les exemples cités par Cicéron. Au quatrième livre, il en proposait d'autres, empruntés soit aux poètes

1) Cassiodore, *Instit. divin. litter.*, II (addition du *Codex Bambergensis* = Usener, *Anecdoton Holderi*, p. 66) : « Victorinus de syllogismis hypotheticis dixit »; *Expos. in Psalm.*, VII, 5; Isidore de Séville, *Origin.*, II, 28, 25 : « Modos syllogismorum hypotheticorum si quis plenius nosse desiderat, librum legat Marii Victorini qui inscribitur *De syllogismis hypotheticis* ».

2) Victorin, *Explanat.*, p. 184-189; 243-245 Halm.

3) Jérôme, *Contr. Rufin.*, I, 16.

4) Cassiodore, *Instit. divin. litter.*, II (addition du *Codex Bambergensis* = Usener, *Anecdoton Holderi*, p. 66) : « Topica Aristotelis Cicero transtulit in latinum, cujus commenta prospector atque amator Latinorum Victorinus quattuor libris exposuit »; Boèce, *In Topica Ciceronis*, p. 290 Orelli : « Cum in M. Tullii Topica Marius Victorinus rhetor plurimae in disserendi arte notitiae commenta conscripserit... Quattuor enim voluminibus Victorinus in Topica conscriptis... »

comme Virgile ou Térence, soit aux orateurs, comme Cicéron ou Caton[1]. Victorin n'avait donc étudié que les premiers chapitres des *Topica*. Comme au début de ses *Explanationes*, il avait donné un grand développement au commentaire ; cette fois, il était si bien entré dans le détail, qu'il était resté en route. Au lieu d'expliquer Cicéron, il avait cédé à la tentation d'exposer ses vues personnelles.

Il avait jugé sans doute insuffisantes les adaptations cicéroniennes ; car il voulut remonter aux sources, et connaître par lui-même le grand maître des logiciens et des rhéteurs. Il traduisit et probablement commenta l'*Interprétation* d'Aristote ; son travail servit de base à Boèce pour son étude sur cet ouvrage célèbre[2]. Victorin mit encore en latin les *Catégories*, et à sa traduction il joignit un gros Commentaire en huit livres[3]. Ces travaux ont exercé une influence décisive sur Boèce, et, par suite, sur les logiciens du Moyen-Age.

L'un des plus populaires parmi les ouvrages de Victorin était son édition latine de l'*Isagogé* de Porphyre. Nous avons vu que lui-même y fait allusion dans le *Liber de definitionibus*[4]. Les études sur la logique d'Aristote l'amenèrent tout naturellement à s'occuper de l'*Isagogé*, qui était une Introduction aux *Catégories*. Suivant Cassiodore, la traduction de Victorin avait été utilisée par Boèce dans son Commentaire, en cinq livres, du traité de Porphyre[5]. Il y a là une confusion. Boèce nous dit qu'il a commenté deux fois l'*Isagogé* : d'abord, sur le texte latin de Victorin, puis sur une version dont lui-même était l'auteur[6]. En effet, nous possédons les deux ouvrages successifs de Boèce. Dans le premier, qui a la forme d'un dialogue, il a expliqué en deux livres la traduction de Victorin[7]. Dans le second, qui est plus développé, il a commenté en cinq livres sa propre version[8].

1) Boèce, *In Topica Ciceronis*, p. 290 et suiv. (Orelli).

2) Cassiodore, *Instit. divin. litter.*, II (addition du *Codex Bambergensis*) : « *Peri hermenias* supra memoratus Victorinus transtulit in latinum, cujus commentum sex libris patricius Boethius minutissima disputatione tractavit ».

3) *Ibid.* : « *Categorias* idem transtulit Victorinus, cujus commentum octo libris ipse quoque formavit ». Cf. *Exposit. in Psalm.*, II, p. 28.

4) Victorin, *De definition.*, p. 25 Stangl.

5) Cassiodore, *Instit. divin. litter.*, II (addition du *Codex Bambergensis*) : « *Isagogen* transtulit Victorinus orator, commentum ejus quinque libris vir magnificus Boethius edidit... »

6) Boèce, *In Porphyrium a se translatum*, lib. V (*Patrol. lat.* de Migne, t. LXIV, p. 158) : « Hujus libri seriem, primo quidem a rhetore Victorino, post vero a nobis latina oratione conversam, gemina expositione patefecimus ». Cf. *ibid.*, p. 71 : « Secundus hic arreptae expositionis labor nostrae seriem translationis expediet. »

7) Boèce, *In Porphyrium a Victorino translatum dialogi II* (*Patrol. lat.* de Migne, t. LXIV, p. 9-70).

8) Boèce, *Commentariorum in Porphyrium a se translatum libri V* (*Patrol. lat.* de Migne, t. LXIV, p. 71-158).

Naturellement, il juge avec quelque sévérité le travail de son devancier. Il trouve que la traduction de Victorin était peu exacte, et parfois obscure [1] ; il l'accuse même de n'avoir pas toujours compris le texte grec [2] ; il a la prétention d'être plus fidèle et plus précis [3].

Nous ne sommes pas obligés d'en croire Boèce sur parole ; car nous pouvons contrôler son appréciation, qui ne semble pas équitable. Grâce aux nombreuses citations que contiennent ses dialogues, nous pouvons reconstituer en partie le texte de Victorin [4]. A titre de spécimen, voici un tableau comparé des deux versions. C'est le début de l'*Isagogé* :

Traduction de Victorin

« Cum sit necessarium, Menanti, sive ad Aristotelis Categorias, sive ad definitionis disciplinam, nosse quid sit genus, quidve species, quid differentia, quid proprium, quid accidens, et omnino ad ea quae sunt divisionis, vel quae approbationis, quorum utilitas est et magna cognitio, breviter tibi explicare tentabo. Quae apud antiquos quidem alte et magnifice quaestionum genera proposita sunt, ego simplici sermone cum quadam conjectura in res consideratione alia, ista explicabo mediocriter... » (Boèce, *In Porphyrium a Victorino translatum*, I, p. 15 Migne).

Traduction de Boèce

« Cum sit necessarium, Chrysaori, et ad eam quae est apud Aristotelem praedicamentorum doctrinam posse quid sit genus, quid differentia, quid species, quid proprium, et quid accidens, et ad diffinitionum assignationem, et omnino ad ea quae in divisione et in demonstratione sunt, utili istarum rerum speculatione compendiosam tibi traditionem faciens, tentabo breviter, velut introductionis modo, ea quae ab antiquis dicta sunt aggredi, ab altioribus quidem quaestionibus abstinens, simpliciores vero mediocriter conjectans... » (Boèce, *In Porphyrium a se translatum*, I, p. 77 Migne).

Dans ce passage, et dans bien d'autres, on peut remarquer d'abord que le second traducteur copie souvent son devancier. L'étude comparée des deux versions et de l'original ne justifie pas la sévérité de Boèce. L'interprétation de Victorin était fort exacte, plus exacte peut-être que l'autre, mais au point de vue philosophique. Il ne s'astreignait pas à rendre mot pour mot, il se préoccupait d'interpréter plutôt que de traduire : il voulait

1) Boèce, *In Porphyrium a Victorino translatum*, II, p. 52 Migne : « Sequitur locus perdifficilis, sed transferentis obscuritate Victorini magis quam Porphyrii proponentis. . »

2) *Ibid.*, p. 53 : « Quod Victorinus scilicet intellexisse minus videtur. Nam quod Porphyrius ἄλογον dixit, id est proportionale, ille sic accepit quasi ἀνάλογον diceret, id est irrationaliter... ». — Il est probable que, pour ce passage, le texte grec traduit par Victorin présentait une leçon différente.

3) Boèce, *In Porphyrium a se translatum*, I, p. 71 Migne : « Vereor ne subierim fidi interpretis culpam, cum verbum verbo expressum comparatumque reddiderim... »

4) Boèce, *In Porphyrium a Victorino translatum*, I, p. 13 ; 15 ; 22-25 ; 28 ; 31-35 ; etc. (Migne).

expliquer en traduisant. En réalité, comme il l'indique lui-même[1], il avait fait œuvre personnelle; et il avait marqué cette intention en changeant la dédicace, en remplaçant le Chrysaorios du texte grec par un de ses amis, Menantius. Plusieurs remarques de Boèce prouvent bien que l'ouvrage de son prédécesseur était, non pas une simple traduction, mais une interprétation mêlée de commentaires. Victorin s'était écarté de Porphyre sur divers points, notamment dans la théorie du genre[2]; et Boèce n'approuvait pas toujours ces changements[3]. Ces observations éclairent par contre-coup le caractère des autres ouvrages de Victorin qui sont qualifiés de traductions : selon toute apparence, c'étaient moins des traductions proprement dites, que des adaptations où intervenaient les commentaires.

La curiosité philosophique avait poussé le rhéteur à des recherches de plus en plus précises et plus abstraites. Des *Topica* de Cicéron, il était allé aux *Catégories* d'Aristote, puis d'Aristote à Porphyre. Entraîné plus loin encore, il remonta de la logique à la métaphysique. Porphyre était l'un des plus célèbres Néo-Platoniciens, le disciple favori et l'éditeur de Plotin. Tout en expliquant l'*Isagogé,* Victorin fut sans doute amené à lire les autres ouvrages de Porphyre. Il en fut très frappé, et fut conquis par le Néo-Platonisme. Cette doctrine était alors très populaire à Rome : « L'école de Plotin, dit saint Augustin, était florissante à Rome; elle y compta beaucoup de disciples, gens très pénétrants et très habiles[4] ». Victorin, nous dit encore Augustin, avait lu, apprécié et commenté beaucoup d'ouvrages des philosophes[5]; il avait « traduit en langue latine certains livres des Platoniciens[6] ». Ces philosophes qu'Augustin appelle ici des « Platoniciens », c'étaient sûrement les Néo-Platoniciens, surtout Plotin et Porphyre[7]. En effet, nous verrons que la théologie de Victorin est tout imprégnée de Néo-Platonisme.

Quels étaient ces ouvrages néo-platoniciens, qu'avait traduits Victorin? Sauf pour l'*Isagogé*, on ne peut le dire avec précision. On a proposé, non sans vraisemblance, d'attribuer à notre rhéteur une version du traité de Jamblique *Sur les dieux*, dont plu-

1) Victorin, *De definition.*, p. 25 Stangl.

2) Boèce, *In Porphyrium a Victorino translatum*, I, p. 23 Migne : « Ita ergo Porphyrius nomen generis in tres dividit formas... Victórinus vero duo superiora genera in unum redigit... Victorini culpam, vel, si ita contingit, emendationem aequi bonique faciamus... » ; *ibid.*, p. 24 : « Quattuor significationes generis constituisse Victorinum, ut ad tres Porphyrii unam ipse addiderit... ». Cf. p. 18.

3) *Ibid.*, p. 37 : « Hic tamen a Victorino videtur erratum... »

4) Augustin, *Epist.* 118, 33.

5) Id., *Confess.*, VIII, 2, 3.

6) *Ibid.*, VII, 9, 13; 20, 26; VIII, 2, 3.

7) Cf. Augustin, *De civ. Dei*, VIII, 12.

sieurs fragments sont cités par Macrobe[1]. Mais la plupart des livres néo-platoniciens adaptés par Victorin relevaient de la métaphysique. Augustin en analyse ou en reproduit divers passages, dans lesquels il avait été très frappé de rencontrer des doctrines analogues à celles du christianisme, notamment la divinité du Verbe[2]. D'autre part, la théologie de Victorin est d'un disciple de Plotin; certaines pages de son traité *Adversus Arium* ne sont qu'une transcription latine, presque littérale, du texte des *Ennéades*. Nous ne serions pas surpris que le rhéteur, avant sa conversion, eût traduit et commenté en partie cette œuvre capitale du Néo-Platonisme.

Par ces derniers travaux, Victorin semblait se rapprocher du christianisme. Mais il ne pouvait se décider à en accepter certains dogmes, qui répugnaient à sa raison[3]. Il soutenait même de vives polémiques contre l'Eglise. Augustin nous montre en lui « un adorateur des idoles, initié aux mystères sacrilèges », défendant les dieux « avec une effroyable éloquence[4] »; son cœur était « comme la retraite inexpugnable du Diable », et sa langue « avait tué bien des âmes[5] ». A en juger par l'insistance qu'y met Augustin, on peut supposer que Victorin, comme Porphyre, avait attaqué directement les chrétiens, soit dans des discours, soit dans des traités spéciaux ou des pamphlets. Cependant, nous n'en avons pas la preuve formelle. La seule chose certaine, c'est qu'il a raillé deux dogmes de l'Eglise jusque dans un ouvrage de rhétorique, dans un curieux passage des *Explanationes* : « D'après l'opinion des chrétiens, dit-il, voici un argument qui n'est pas concluant : « Si elle a enfanté, elle a couché avec un homme »; et celui-ci non plus : « S'il est né, il mourra ». Car les chrétiens admettent l'existence d'un être qui est né sans l'intervention de l'homme, et qui n'est pas mort[6] ». — Quelques années plus tard, devenu l'un des champions de l'Eglise, l'ancien rhéteur dut regretter plus d'une fois ces plaisanteries un peu brutales.

1) Macrobe, *Saturn.*, I, 17-23. — Cf. Kiessling, *Deutsche Literaturzeit.*, t. II, 1881, p. 967; Geiger, *C. Marius Victorinus Afer*, I, p. 11; II, p. 107.

2) Augustin, *Confess.*, VII, 9, 13 et suiv.; VIII, 2, 3.

3) *Ibid.*, VII, 9, 13; *De civ. Dei*, X, 29.

4) Augustin, *Confess.*, VIII, 2, 3.

5) *Ibid.*, VIII, 4, 9.

6) Victorin, *Explanat.*, p. 232 Halm. — Un peu plus loin (p. 235), d'autres plaisanteries du même genre se rapportent peut-être encore aux querelles de Victorin avec les chrétiens.

III

Le chrétien. — Vue d'ensemble des œuvres. — Traductions et traités perdus. — Ouvrages apocryphes ou d'une authenticité douteuse. — Poésies diverses. — Le *De physicis*. — Le *Liber ad Justinum Manichaeum*. — L'opuscule *De Verbis Scripturae*. — Ouvrages authentiques. — Chronologie. — Commentaires sur la Bible. — Les deux livres *In Epistulam Pauli ad Galatas*. — Les deux livres *In Epistulam Pauli ad Ephesios*. — Le livre *In Epistulam Pauli ad Philippenses*. — Le texte biblique de Victorin. — Méthode d'exégèse. — Le polémiste. — Victorin et l'Arianisme. — Ses controverses avec l'Arien Candidus. — Le *Liber de generatione divini Verbi*. — Les quatre livres *Adversus Arium*. — Le traité *De Homousio recipiendo*. — Les trois Hymnes *De Trinitate*. — Méthode de polémique. — La doctrine de Victorin.

L'œuvre chrétienne de Victorin ne nous est pas parvenue tout entière; cependant, elle est assez considérable[1]. Elle comprend : 1° une série de traités contre les Ariens, le *Liber de generatione divini Verbi*, les quatre livres *Adversus Arium*, l'opuscule *De Homousio recipiendo*; 2° trois Hymnes *De Trinitate*; 3° trois Commentaires sur des Epîtres de saint Paul, les Epîtres aux Galates, aux Ephésiens, et aux habitants de Philippes.

A ces ouvrages, qui sont certainement authentiques, on en joint ordinairement d'autres, dont l'authenticité paraît très douteuse : diverses poésies, le *Liber ad Justinum Manichaeum*, l'opuscule *De verbis Scripturae*, le *Liber de physicis*. Avant d'étudier les œuvres authentiques, nous devons nous expliquer brièvement sur ces apocryphes, et préciser aussi ce que nous savons sur les traités perdus.

Victorin lui-même fait souvent allusion à plusieurs de ses travaux théologiques que nous n'avons plus. Dans le *De genera-*

1) Bibliographie.

1° *Manuscrits*. — Ils sont assez nombreux, mais n'ont pas encore été l'objet d'une étude critique. Les principaux sont : un *Codex Vaticanus Ottobonianus* (n. 3288; xive siècle) ; un *Codex Herevallensis* ; un *Codex Tornacensis* (xiie siècle); deux *Codices Middlehillenses* (xiie et xiiie siècles); un *Codex Sangallensis* (n. 831; xie siècle) ; un *Codex Bernensis* (ixe-xe siècles) ; deux *Codices Casinenses* (n. 29-30). — Cf. Koffmane, *De Mario Victorino*, p. 9-10.

2° *Editions*. — Il n'existe pas d'édition critique. Les ouvrages contre les Ariens ont été publiés successivement par Ziegler (Bâle, 1548), par Herold (Bâle, 1556), et par Mabillon (*Analecta*, t. IV, p. 155) ; le *Liber ad Justinum Manichaeum* et le *De verbis Scripturae*, par Sirmond (Paris, 1630). Ces divers traités ont été réunis au xviie siècle dans les grandes *Bibliothèques des Pères*. Les *Commentaires* sur les Épîtres de saint Paul et le *Liber de physicis* ont été publiés par A. Mai (*Nova Coll. scriptor. veter.*, III, 2, 1 sqq.). — Édition complète, d'ailleurs médiocre et pleine de fautes, dans la *Patrol. lat.* de Migne, t. VIII, p. 999-1310.

3° *Etudes d'ensemble*. — Koffmane, *De Mario Victorino philosopho christiano*, Breslau, 1880 ; Geiger, *C. Marius Victorinus Afer, ein neuplatonischer Philosoph*, I-II, Metten, 1887-1889 ; R. Schmid, *Marius Victorinus rhetor und seine Beziehungen zu Augustin*, Kiel, 1895.

tione divini Verbi, le plus ancien de ses ouvrages chrétiens conservés, il parle « d'autres livres » où il avait exposé ses idées sur la Trinité, le Verbe et l'Esprit[1]. Il y renvoie encore, semble-t-il, dans plusieurs passages du traité contre Arius[2]. Le Commentaire de l'Épître aux Éphésiens mentionne un livre spécial sur le Christ, un autre sur le saint Esprit[3]. On ne peut dire si toutes ces allusions visent un seul ouvrage en plusieurs livres, ou une série de traités indépendants. D'une part, l'auteur nous dit qu'il avait écrit sur ces questions « beaucoup de livres[4] ». D'autre part, ces divers sujets étaient étroitement liés l'un à l'autre; ils se rattachaient à la théorie de la Trinité, et ont pu être étudiés dans un travail d'ensemble. On peut donc hésiter entre les deux hypothèses. Le fait certain, c'est que les premières œuvres théologiques de Victorin sont perdues.

Ses œuvres d'exégèse sont également incomplètes. Outre les trois Commentaires que nous possédons, il en avait composé d'autres, auxquels il renvoie[5]. Peut-être avait-il expliqué toutes les Épîtres de saint Paul. Au moment où il s'occupait de l'Épître aux Éphésiens, il projetait encore un traité sur la mission du Christ, ou plutôt sur la doctrine de l'Apôtre qui se rapporte à cette mission[6]; mais on ne sait si l'auteur a donné suite à ce projet. Notons enfin que Victorin est cité parmi les traducteurs d'Origène[7]; on s'explique aisément qu'il ait été séduit par les

1) Victorin, *De generat. Verbi*, 31 : « Dictum est a nobis sufficienter, ut credo, in aliis libris, a quo sit progressio et descensio; regressioque promissi sancti Spiritus declarata est... De iis tribus alias nobis oratio ».

2) *Advers. Arium*, IV, 18 : « Haec et alia in multis tractata libris a me, ὁμοούσιον probant non solum Deum et Christum, sed etiam Spiritum sanctum » ; *ibid.*, IV, 19 : « Haec quidem nos in aliis libris exsequenter pleneque tradidimus » ; *ibid.*, IV, 31 : « Quanquam et in primo existentiae suae actu, sicuti in multis libris docuimus, passio exstiterit recessionis a Patre, unde tenebrae, id est hyle consecuta est, non creata. Sed haec plenius alibi ».

3) *Comment. in Epist. Pauli ad Ephes.*, II (ad *Epist.*, IV, 10, p. 1274 Migne) : « Ergo passio illa Christi et resurrectio et ascensio, perfectio est omnium tam in mundo quae salvari possent, quam in aeternis et super omnes caelos. Quod mysterium plenissime unius libri explicatione tractavimus » ; *ibid.* (ad V, 2, p. 1283) : « De qua re est liber certus hoc exponens, quid Spiritus sit, et quam intelligentiam habeat, ut substantia ejus possit intelligi ».

4) *Advers. Arium*, IV, 18 : « in multis tractata libris » ; *ibid.*, IV, 31 : « in multis libris docuimus ».

5) *Comment. in Epist. Pauli ad Ephes.*, I (ad *Epist.* I, 4, p. 1238 Migne) : « De quo et in aliis Epistulis tractavimus » ; *ibid.*, II (ad *Epist.* IV, 10, p. 1274) : « De quo tractatu jam multa diximus in praeterito ». Cette dernière allusion paraît viser un Commentaire de la seconde Épître aux Corinthiens (*II Corinth.*, XII, 2).

6) *Comment. in Epist. Pauli ad Ephes.*, II, prooem. (p. 1273) : « Arbitror de isto sensu istoque tractatu librum aliquem esse complendum, quem permissu Dei jam aggrediar, ut omnia necessaria ad istiusmodi intelligentiam liberi a necessitate interpretationis valeamus implere ».

7) Jérome, *Epist.* 84, 7 ; *Contr. Rufin.*, III, 14.

livres du grand Alexandrin, qui sur tant de points se rencontrait avec les Néo-Platoniciens.

Des traductions d'Origène, des Commentaires sur les Epîtres de saint Paul, un ou plusieurs traités sur la Trinité, le Verbe et l'Esprit : tels sont, à notre connaissance, les ouvrages perdus. Il est à remarquer que ni Victorin ni aucun auteur ancien ne fait la moindre allusion aux œuvres d'origine suspecte, dont nous avons à parler maintenant : ni aux poésies, ni au *De physicis*, ni au *De verbis Scripturae*, ni aux polémiques contre les Manichéens. L'authenticité n'en pourrait être admise, que si elle était prouvée par le contenu; or c'est précisément le contraire.

Plusieurs petits poèmes d'inspiration chrétienne ont été souvent attribués à Victorin : le *De fratribus septem Maccabaeis*[1]; le *De Cruce*, intitulé encore *De Pascha* ou *De ligno vitae*[2]; le *De Jesu Christo Deo et homine*[3]; les cinq livres *Adversus Marcionem*[4], auxquels se rattachent le *Carmen de nativitate, passione et resurrectione Domini*[5] et les *Versus de lege Domini*[6]. On a beaucoup discuté sur l'origine de ces poésies, dont les principales seront étudiées plus loin. Elles ne doivent pas nous arrêter ici; car on n'y reconnaît nulle part la main de Victorin, et l'on s'accorde de plus en plus pour admettre qu'elles ne sont pas de lui.

Le *Liber de physicis* n'est pas moins suspect. Il est joint dans plusieurs manuscrits aux commentaires de Victorin sur les Epîtres de saint Paul; mais il n'y porte pas de nom d'auteur. Il traite de la Création et de la Chûte. Il est dirigé en même temps contre les philosophes qui niaient l'existence de Dieu, et contre ceux qui faisaient de la matière l'égale de Dieu[7]. Aux premiers, il oppose l'argument des causes finales[8]; contre les autres, il invoque la nature de Dieu et de la matière[9]. Incidemment, l'auteur combat la conception polythéiste[10]. Puis il réfute les arguments tirés de la prétendue injustice de Dieu et de la condam-

1) Edit. Peiper, dans le *Corpus scriptor. eccles. lat.* de Vienne, t. XXIII, 1891, p. 255. — Cf. *ibid.*, p. 240.

2) Publié dans le *Cyprien* de Hartel, t. III, p. 305.

3) Fabricius, *Poetarum veter. opera christ.*, p. 761.

4) Dans le *Tertullien* d'Œhler, t. II, p. 781-798. — Cf. Hückstädt, *Ueber das pseudotertullianische Gedicht Adversus Marcionem*, Leipzig, 1875; Oxé, *Prolegomena de Carmine Adversus Marcionitas*, Leipzig, 1888; Waitz, *Das pseudotertullianische Gedicht Adversus Marcionem*, Darmstadt, 1901.

5) Mai, *Classic. auctor.*, V, p. 382.

6) Oxé, *Victorini versus de lege Domini. Ein unedierter Cento aus dem Carmen Adversus Marcionitas*, Crefeld, 1894. — Cf. Brandes, *Zwei Victoringedichte des Vatic. Regin.* 582 *und das Carmen adversus Marcionitas*, dans les *Wiener Studien*, XII, 1890, p. 310.

7) *De physic.*, 1 (p. 1295 Migne).

8) *Ibid.*, 1-2.

9) *Ibid.*, 3 sqq.

10) *Ibid.*, 4-5.

nation d'Adam[1], de la mort[2], de l'Incarnation[3], de la vie du Christ[4]. Dans tout cela, rien d'original; rien qui rappelle les préoccupations ordinaires de Victorin, ni sa doctrine, ni son style. L'ensemble est morne et traînant, ou déclamatoire. Nous avons tout lieu de croire que ce médiocre opuscule n'est pas de Victorin. Notons cependant que le texte des citations bibliques est franchement « africain »[5], et que l'auteur attaque le polythéisme[6] : aussi est-il vraisemblable que le *De physicis* a été composé au IVe siècle par un Africain, peut-être par un disciple de Victorin.

Le *Liber ad Justinum Manichaeum* contient une réfutation très sommaire des doctrines essentielles du Manichéisme, sur l'opposition éternelle des deux principes, du Bien et du Mal[7], et sur la nature du Christ[8]. Il est évidemment l'œuvre d'un rhéteur catholique ; il est d'un assez bon style, et ne semble pas postérieur au IVe siècle. Rien n'y contredit formellement les idées de Victorin, à qui on l'attribue généralement. Cependant, cette attribution ne nous paraît pas vraisemblable, pour bien des motifs. Les manuscrits n'indiquent pas le nom de l'auteur; et dans aucun ouvrage de Victorin, qui aimait à se citer lui-même, on ne relève la moindre allusion à des polémiques contre les Manichéens. La discussion est ici très superficielle, et remplace volontiers les raisons par des comparaisons. Victorin procède tout autrement : il veut toujours approfondir, il se plaît à la dialectique et aux abstractions métaphysiques, en même temps qu'il multiplie les citations bibliques. Dans l'opuscule dédié à Justinus, on ne rencontre ni arguments sérieux, ni aucune trace des idées chères à Victorin, de ses doctrines sur la Trinité et le Verbe; deux citations bibliques seulement, tout à la fin et très courtes[9]. Le style même est assez différent, beaucoup moins abstrait, plus uni, plus tempéré, fleuri parfois. Le *Liber ad Justinum Manichaeum* a été composé par un rhéteur qui se piquait de beau style, mais n'entendait pas grand'chose à la philosophie ni au dogme; nous n'y reconnaissons ni l'esprit, ni la manière, ni la main de Victorin.

A plus forte raison, nous n'hésiterons pas à rejeter l'opuscule *De verbis Scripturae*, qui dans les manuscrits accompagne le précédent, et qui en a toujours suivi les destinées. Le thème est d'une niaiserie invraisemblable : il s'agit d'interpréter le cin-

1) *De physic.*, 8-13.
2) *Ibid.*, 16.
3) *Ibid.*, 17-20.
4) *Ibid.*, 21-27.
5) Voyez plus haut, t. I, p. 133.
6) *De physic.*, 4-5.
7) *Ad Justin. Manich.*, 1-15 (p. 999 Migne).
8) *Ibid.*, 16.
9) *Ibid.*, 16.

quième verset de la *Genèse,* et de décider si le monde a commencé le matin ou le soir. Inutile d'ajouter que rien, dans cette élucubration, ne rappelle la doctrine ni le style de Victorin. Remarquons seulement que notre Néo-Platonicien n'a jamais parlé des philosophes comme l'auteur un peu sot du *De verbis*[1].

Ecartons donc tous ces apocryphes. Nous restons en présence des trois groupes ternaires d'ouvrages sûrement authentiques : trois traités contre les Ariens; trois Hymnes sur la Trinité; trois Commentaires sur des Epîtres de saint Paul. C'est l'*Ennéade* de Victorin.

Nous pouvons déterminer à peu près, sinon les dates, du moins la succession chronologique. Tous ces ouvrages sont naturellement postérieurs à la conversion, donc à l'année 355 environ. Le plus ancien qui soit conservé est le *De generatione divini Verbi*, auquel renvoie le traité contre Arius[2]. Les quatre livres *Adversus Arium* ont suivi de fort près le *De generatione*, comme l'indique le préambule[3] Le *De Homousio recipiendo* est postérieur, mais de très peu, au traité contre Arius; il y renvoie nettement, et il avait pour objet de le compléter[4]. Les trois Hymnes sur la Trinité, qui expriment les mêmes idées et se rattachent aux mêmes polémiques, appartiennent sans doute au même temps. Les Commentaires sur l'Epître aux Galates et sur l'Epître aux Ephésiens font allusion aux livres contre Arius[5]. Le Commentaire de l'*Epistula ad Philippenses* cite le Commentaire de l'Epître aux Ephésiens[6].

Tel est l'ordre de succession. Un seul ouvrage peut être daté directement d'après les faits historiques qu'il mentionne : c'est le grand traité contre Arius. Dans le premier livre, l'auteur semble dire qu'il écrit quarante ans après le concile de Nicée,

1) *De verbis Scripturae*, 2 : « ut philosophi dicunt... Sed absit a nobis cum illis aliquid sentire ». — Même observation pour les phrases dédaigneuses sur l'exégèse (*ibid.*, 1 ; p. 1009 Migne).

2) *Advers. Arium.* I, 1 : « In primo sermone hujus operis...; quae quanquam ut oportuit dissoluta sunt... »

3) *Ibid.*, I, 1.

4) *De homousio recipiendo*, 4 : « Multa praetereo, quae plenius ûberiusque tractata sunt, contra eos tractatus quos ipsi miserunt... Omnes enim isti et alii haeretici facile refutati sunt majore tractatu ».

5) *Comment. in Epist. Pauli ad Galat.*, I (ad *Epist.* I, 1 ; p. 1148 Migne) : « Christum... in multis locis probavimus Deum dictum etiam a Paulo » ; *ibid.*, II (ad *Epist.* IV, 19 ; p. 1184) : « Quid sit autem Christus..., altior veriorque expositio alibi a nobis panditur ac explicatur » ; *Comment. in Epist. Pauli ad Ephes.*, I (ad *Epist.* I, 4 ; p. 1242) : « Sed de his ac de eodem tractatu alias et pluribus explicavimus » ; *ibid.*, I (ad *Epist.* I, 21 ; p. 1250) : « Et a nobis in his libris saepe tractata est, et alibi plenius explicata ».

6) *Comment. in Epist. Pauli ad Philipp.* (ad *Epist.* II, 6 ; p. 1207) : « Quid autem sit Dei forma ?... Plene de hoc et hic tetigi *Ad Ephesios* ; et plenius uberiusque in aliis tractavi libris (= *Advers. Arium*, IV, 30), Deum esse in eo quod est ipsum principale esse... »

donc en 365[1]. Mais un passage du second livre prouve que ce livre a été composé sous le règne de l'empereur Constance, mort en 361[2]. On pourrait supposer que la date correspondant à l'année 365 a été insérée dans une seconde édition; mais on ne relève pas d'autres traces de remaniements. Il est donc plus naturel d'admettre que les « quarante années » en question, suivant une méthode de calcul familière aux Romains, désignent un chiffre rond, la quatrième dizaine; ce qui place l'ouvrage entre 355 et 361. Diverses allusions aux querelles religieuses du temps permettent de préciser. Victorin parle, comme d'un événement tout récent, même actuel, de la constitution du parti semi-arien ou Homoeousien[3], et du rôle prépondérant qu'avait joué en cette circonstance un certain Basilius[4]. Or, le parti semi-arien des Homoeousiens fut constitué définitivement en 358 par le concile d'Ancyre, que présidait Basilius d'Ancyre[5]. Victorin mentionne également, comme un fait contemporain, la condamnation des évêques ariens Valens et Ursacius[6]. Ces deux évêques furent excommuniés et déposés comme hérétiques par le Concile de Rimini, le 21 juillet 359[7]. De cet ensemble de faits, il résulte

1) *Advers. Arium*, I, 28 : « Nunc inventum hoc dogma... Ubi latuit ? ubi dormiit *ante XL annos* ? cum in Nicaea civitate fide confirmata per CCC plures episcopos, Arionitas excludentes, in qua synodo istorum virorum Ecclesiae totius orbis lumina fuerunt ». — Les éditions usuelles donnent *ante undecim annos*. Mais cette leçon provient d'une méprise, depuis longtemps signalée (*Patrol. lat.* de Migne, t. VIII, p. 998). Les manuscrits portaient *ante XL annos*; d'où, par confusion, *ante XI annos = ante undecim annos*.

2) *Advers. Arium*, II, 9 : « Multi orbis episcopi trecenti quindecim in civitate Nicaea... Probatum autem ab imperatore imperatoris nostri patre ». Ces derniers mots ne peuvent désigner que l'empereur Constance, fils de Constantin.

3) *Ibid.*, I, 28 : « Hoc enim dogma *nunc* expergefactum est, et quidem olim rumoribus jactatum, quod non oporteat dici ὁμοούσιον, sed magis ὁμοιούσιον; *nunc* inventum hoc dogma ».

4) *Ibid.*, I, 45 : « Discedant et Basilii ὁμοιούσιοι... Ista dicentes occulti Ariani sunt »; *ibid.*, II, 9 : « Si autem et Basilius ὁμοιούσιον dicit, et hoc quoque nomen adversum vobis est... Et ipse Basilius intelligit, qui ὁμοιούσιον dici vult, de quo post loquemur... Et Basilius, quia intelligit, mutat... »; *ibid.*, II, 10 : « Vos qui substantiam negatis in Deo quamque a Basilio vincamini, et tu, Basili, qui substantiam confiteris... Argumentum timoris Basilii tollitis... Vos autem certe Basilio credite... »

5) Hefele, *Histoire des Conciles*, trad. Goschler et Delarc, t. II, Paris, 1869, p. 58 et suiv.; Goyau, *Chronologie de l'empire romain*, p. 473.

6) Victorin, *Advers. Arium*, I, 28 : « *Et nunc* Valens et Ursacius, et alii istiusmodi in haeresi religiosi inventi destructi sunt... *Et nunc* Valens et Ursacius reliquiae Arii. Propria ergo blasphemia, propter quam ejecti sunt. Tum autem idcirco vicisti eos, quod ὁμοιούσιον dicis; non enim dixerunt ὁμοιούσιον, et sic victi sunt ». Victorin s'adresse ici à un évêque semi-arien qu'il ne nomme pas : sans doute, Basilius d'Ancyre (cf. II, 9-10), ou l'un de ses partisans, qu'il avait envoyé à Rome (*ibid.*, I, 28 : An coactus a magistris legatus venisti in defensionem proditionis?).

7) Hefele, *o. c.*, t. II, p. 86; Goyau, *o. c.*, p. 478. — Valens et Ursacius avaient été déjà condamnés antérieurement, vers 343, par le Concile de Sardique, puis réconciliés avec l'Église (Hefele, t. II, p. 14-16). Mais Victorin était païen alors, et il parle ici d'une condamnation toute récente : et nunc (I, 28). Il s'agit donc certainement de la condamnation et de la déposition prononcées en 359 par le Concile de Rimini.

évidemment que les deux premiers livres du traité contre Arius ont été écrits à la fin de 359[1]; et tout fait supposer que les deux derniers livres sont du même temps.

Voilà donc un point de repère dans la chronologie des œuvres de Victorin. Il nous permettra de déterminer approximativement la date des autres ouvrages. Le *De generatione divini Verbi*, qui a précédé de très peu les livres contre Arius[2], peut se placer en 358. Antérieurement, donc entre 355 et 358, Victorin avait publié un ou plusieurs traités de théologie[3]. Le *De Homousio recipiendo*, sorte de supplément ou d'appendice aux livres contre Arius, est probablement de 360[4]. Vers le même temps ont dû être composés les trois Hymnes sur la Trinité. Nous avons vu que les Commentaires sur les Epîtres de saint Paul sont postérieurs aux polémiques contre les Ariens[5], donc à l'année 360; et que le livre sur l'*Epistula ad Philippenses* a été écrit après les deux livres sur l'*Epistula ad Ephesios*[6]. Ces Commentaires se sont suivis très probablement dans l'ordre traditionnel des Epîtres de saint Paul : commentaires perdus sur les Epîtres aux Romains et aux Corinthiens[7]; commentaires conservés sur les Epîtres aux Galates, aux Ephésiens, et aux habitants de Philippes.

Nous résumons nos conclusions dans un tableau chronologique :

CHRONOLOGIE DES OUVRAGES CHRÉTIENS DE VICTORIN.

Entre 355 et 358	Traités sur la Trinité, le Verbe et l'Esprit.	Perdus; — composés avant le *De generatione divini Verbi*.
En 358	*De generatione divini Verbi*.	antérieur, mais de peu, au traité *Adversus Arium*.
En 359	*Adversus Arium libri IV*.	après le *De generatione divini Verbi*.
En 360	*De Homousio recipiendo*.	peu après le traité *Adversus Arium*.

1) M. Schmid propose la date de 357 (*Marius Victorinus rhetor*, p. 12). Pour justifier cette date, il invoque les passages du traité qui visent les décisions du concile tenu à Sirmium en 357; mais il ne tient pas compte des allusions certaines aux conciles d'Ancyre et de Rimini, en 358 et 359.

2) Victorin, *Advers. Arium*, I, 1.

3) *De general. Verbi*, 31.

4) *De homousio*, 4.

5) *Comment. in Epist. Pauli ad Galat.*, I (ad *Epist.* I, 1; p. 1148 Migne); II (ad *Epist.* IV, 19; p. 1184); *Comment. in Epist. ad Ephes.*, I (ad *Epist.* I, 4 et 21; p. 1242 et 1250); *Comment. in Epist. ad Philipp.* (ad *Epist.* II, 6; p. 1207).

6) *Comment. in Epist. Pauli ad Philipp.* (ad *Epist.* II, 6; p. 1207).

7) *Comment. in Epist. Pauli ad Ephes.*, I (ad *Epist.* I, 4; p. 1238); II (ad *Epist.* IV, 10; p. 1274).

Vers 360	*Hymni III de Trinitate.*	après les traités contre les Ariens.
Après 360	*Commentaires de diverses Epîtres de saint Paul.*	perdus.
	In Epistulam Pauli ad Galatas libri II.	après le traité *Adversus Arium.*
	In Epistulam Pauli ad Ephesios libri II.	id.
	In Epistulam Pauli ad Philippenses liber I.	après le commentaire de l'*Epistula ad Ephesios.*

Bien que les Commentaires soient les derniers ouvrages de Victorin, nous les étudierons d'abord, parce que sa pensée y est plus simple, et sa méthode plus conforme à l'esprit du christianisme. Nous ne pouvons d'ailleurs entrer ici dans le détail de l'exégèse; nous nous contenterons d'indiquer le contenu des Commentaires, et de caractériser aussi exactement que possible la manière de Victorin.

Le Commentaire sur l'Epître aux Galates comprend deux livres, dont chacun est précédé d'un préambule, où l'auteur expose les circonstances et résume les idées de saint Paul. Le premier livre, comme la première partie de l'Epître[1], présente un caractère surtout historique : l'Apôtre y reproche aux Galates d'avoir mal compris son enseignement, et il leur rappelle ce qu'il leur a dit. Le second livre, comme la seconde partie de l'Epître[2], est plus doctrinal : l'Apôtre y justifie ses leçons et ses prescriptions, qu'il montre d'accord avec l'Ecriture. Le Commentaire sur l'Epître aux Ephésiens se compose également de deux livres, tous deux avec un préambule. Les deux livres correspondent aux deux parties de la lettre : l'une sur le rôle du Christ[3], l'autre sur les règles de vie[4]. L'*Epistula ad Philippenses* est expliquée en un seul livre, dont le début est perdu; le commentaire commence brusquement au milieu du premier chapitre[5]. Dans ces trois ouvrages, Victorin procède de même. Il suit régulièrement le texte de saint Paul, presque toujours verset par verset; il précise le sens des mots, relève les allusions historiques; volontiers, il complète la doctrine de l'Apôtre, en y mêlant ses propres conceptions.

A mesure qu'il le commente, il reproduit le texte du manu-

1) Saint Paul, *Galat.*, I, 1 — III, 20.
2) *Ibid.*, III, 21 et suiv.
3) Saint Paul, *Ephes.*, I, 1 — IV, 8.
4) *Ibid.*, IV, 9 et suiv.
5) Saint Paul, *Philipp.*, I, 15.

scrit qu'il avait entre les mains. Il nous a conservé ainsi, presque en entier, une version des trois Epîtres de saint Paul. C'est un texte mixte, analogue à tous ceux qui circulaient alors en Italie, et qu'on désigne sous le nom de textes « italiens » ou « revisés » ; il contient des leçons « africaines », qu'on retrouve chez saint Cyprien, et il marque assez bien la transition entre les vieux textes « africains » et la Vulgate[1]. Victorin, d'ailleurs, consulte d'autres manuscrits, et compare les leçons[2] ; il invoque même des textes grecs[3] ; dans un de ses traités de polémique, il contrôle les Septante à l'aide de la version d'Aquila[4]. A ce souci d'exactitude, on reconnaît le philosophe, le commentateur d'Aristote et de Porphyre.

Saint Jérôme a porté un jugement très sévère, et très injuste, sur l'exégèse de Victorin : « Je ne l'ignore pas, dit-il, C. Marius Victorinus, qui dans mon enfance enseignait la rhétorique à Rome, a publié des Commentaires de l'Apôtre; mais, absorbé qu'il était par l'étude des lettres profanes, il a complètement ignoré les lettres sacrées[5] ». Généralement, l'on a répété les yeux fermés ce verdict : ce qui dispensait d'aller consulter les pièces du procès. L'appréciation de saint Jérôme est si peu justifiée, qu'on se demanderait volontiers s'il avait lu son prédécesseur. A son témoignage, on en peut d'ailleurs opposer un autre, beaucoup plus autorisé. Simplicianus, le futur évêque de Milan, qui avait été l'ami de Victorin, et qui avait contribué à sa conversion, racontait à Augustin, en 386, que Victorin « lisait la sainte Écriture, recherchait avec le plus grand soin et étudiait à fond tous les livres chrétiens[6] ». Ce sont précisément ces lectures qui amenèrent le rhéteur au christianisme. Les Commentaires sont là, qui donnent raison à Simplicianus ; ils sont l'œuvre d'un homme à qui l'Ecriture était familière. Ce qui, dans une certaine mesure, explique le jugement de saint Jérôme, c'est la

1) Voyez plus haut, t. I, p. 133-134.

2) Victorin, *Comment. in Epist. Pauli ad Galat.*, I (ad *Epist.* II, 4-5 ; p. 1159 Migne); *Comment. in Epist. Pauli ad Philipp.* (ad *Epist.* II, 6 et III, 8-9; p. 1208 et 1219).

3) *Comment. in Epist. ad Galat.*, I (ad *Epist.* II, 4-5 ; p. 1159) : « in plurimis codicibus et latinis et graecis ista sententia est... »; *Comment. in Epist. ad Philipp.* (ad *Epist.* II, 6 ; p. 1208) : « Graecus quidem σχῆμα dixit, latinus habitum nominavit » ; *ibid.* (ad *Epist.* III, 8-9) : « Melius enim sic legimus, quam *existimor* : nam et graecus ita posuit, ἡγοῦμαι... » — Cf. *Advers. Arium*, II, 8 : « Graecum igitur Evangelium habet ἐπιούσιον... Hoc Latini vel non intelligentes vel non valentes exprimere, non potuerunt dicere, et tantummodo *quotidianum* posuerunt, non ἐπιούσιον... Hinc sanctus Apostolus ad Titum Epistula sic dixit graece... »

4) *De generat. Verbi*, 27 : « Moses sic dicit... Secundum Aquilam hoc idem sic... »

5) Jérôme, *Comment. in Epist. ad Galat.*, praefat.

6) Augustin, *Confess.*, VIII, 2, 4.

liberté d'esprit que Victorin apporte dans son exégèse. Il s'écarte souvent de l'interprétation traditionnelle, et propose parfois des solutions singulières. Non par ignorance, mais à cause de ses efforts pour tout ramener à la raison et à sa doctrine philosophique. Aux mots de saint Paul, il rattache volontiers de longues discussions théologiques, où il trahit des préoccupations étrangères à l'esprit apostolique.

Si l'on met à part ces digressions, d'ailleurs intéressantes, sa méthode d'exégèse est assez simple. Comme il le remarque, il se propose avant tout de préciser le sens littéral du texte[1]. Pour éclairer la signification des mots latins, il cite fréquemment les termes grecs correspondants. Il suggère parfois une explication allégorique[2]; cependant, il use beaucoup moins de l'allégorie que la plupart des autres exégètes. Ce qui le caractérise surtout, c'est le sens historique : il insiste sur les circonstances qui ont motivé les Epîtres de saint Paul, et il relève avec soin tous les faits concrets. Il n'invoque guère la tradition ecclésiastique, pour interpréter un passage obscur ou justifier un précepte. Il compte uniquement sur la raison et sur la science; il traite les textes sacrés comme les textes profanes, et compare librement les diverses interprétations proposées[3]. Ici, comme dans le choix des leçons, il montre un véritable sens critique et une grande indépendance d'esprit. Il explique saint Paul en philosophe, et ne se gêne pas pour citer Virgile[4].

Avant d'entreprendre ces travaux d'exégèse, Victorin avait combattu l'arianisme dans une série de traités. C'est assurément la partie la plus originale de son œuvre. Dans les grandes batailles contre l'hérésie qui au IVe siècle troublèrent si profondément le monde chrétien, il a été en Occident l'un des principaux champions de la foi catholique, peut-être le plus vigoureux et le mieux armé. On s'étonne que les historiens de l'Eglise ne s'en soient pas encore aperçus.

Au cours de ses polémiques, Victorin a mentionné et réfuté un grand nombre d'hérésies. Quelques-unes étaient déjà an-

1) Victorin, *Comment. in Epist. Pauli ad Galat.*, II (ad *Epist.* IV, 19 ; p. 1184 Migne) : « Iste sermo, qui nunc noster est, expositionem verborum simplicem tenet »; *Comment. in Epist. ad Ephes.*, II, prooem. (p. 1273) : « Commentationem simplicem facimus ».

2) *Comment. in Epist. Pauli ad Galat.*, II (ad *Epist.* IV, 4; p. 1176) ; *Comment. in Epist. ad Ephes.*, I (ad *Epist.* I, 21; p. 1250) ; *Comment. in Epist. ad Philipp.* (ad *Epist.* II, 6 ; p. 1207). — Cf. *Advers. Arium*, I, 8 et 62; III, 12; etc.

3) *Comment. in Epist. Pauli ad Galat.*, II (ad *Epist.* IV, 4 ; p. 1176) ; *Comment. in Epist. ad Ephes.*, II (ad *Epist.* IV, 10; p. 1274); *Comment. in Epist. ad Philipp.* (ad *Epist.* III, 19; p. 1224 et suiv.).

4) *Comment. in Epist. ad Ephes.*, I (ad *Epist.* II, 1-2 ; p. 1254).

ciennes, comme les doctrines des Patripassiens[1], ou de Valentin[2], ou de Paul de Samosate[3]. Mais la plupart étaient alors récentes et très vivantes, comme les sectes des Lucianistes, des Eusébiens, des Symmachiens, des Illyriciens[4], comme les doctrines de Marcellus d'Ancyre et de son disciple Photinus de Sirmium[5], de Valens et d'Ursacius[6], de Basilius d'Ancyre et des Homoeousiens[7]. Toutes ces hérésies se rattachaient plus ou moins à l'arianisme. C'est ce que Victorin a fort bien compris; aussi, tout en guerroyant contre les différentes sectes, il s'est attaqué surtout à la doctrine d'Arius.

Dans cette campagne, son principal adversaire a été l'un de ses amis, l'Arien Candidus. Jamais l'on ne vit discussion plus courtoise; et le phénomène vaut la peine d'être signalé, en ces temps de guerres religieuses, où l'appel au bras séculier, la violence, l'excommunication et l'injure étaient les procédés ordinaires de polémique. « Nous voulons la paix avec tous », dit Victorin[8]. Les deux adversaires font assaut de politesses et de protestations affectueuses. « O mon cher Victorinus, ô mon ami Victorinus », écrit Candidus[9]. — « O généreux Candidus, ô mon très cher Candidus, ô mon ami Candidus », réplique Victorin[10]. Ils étaient dignes de s'estimer et de se comprendre en se combattant. Candidus, comme Victorin, était un vrai philosophe, et nous possédons de lui un petit traité qui lui fait honneur. Victorin commence sa réfutation par un beau compliment : « Qui donc a fasciné ta grande intelligence, ô généreux Candidus? »[11].

C'est l'Arien qui avait ouvert le feu. Sans doute, les deux amis avaient eu antérieurement une conversation sur cette théorie du Logos qui passionnait alors les esprits. Candidus voulut préciser sa doctrine et justifier la conception arienne ; il envoya et dédia à Victorin l'opuscule intitulé *Liber de generatione divina*. C'est une œuvre toute philosophique où l'on relève à peine quelques citations bibliques[12]. Elle est remarquable par la vigueur

1) *Advers. Arium*, I, 18 ; 41 ; 44-45 ; *De homousio*, 4.
2) *Advers. Arium*, I, 16.
3) *Ibid.*, I, 28.
4) *Ibid.*, I, 43 ; *Comment. in Epist. Pauli ad Galat.*, I (ad *Epist.* I, 19 ; p. 1155).
5) *Advers. Arium*, I, 10 ; 21-23 ; 28 ; 45 ; II, 2.
6) *Ibid.*, I, 28.
7) *Ibid.*, I, 45 ; II, 9-10.
8) *De homousio*, 4.
9) Candidus, *Liber de generatione divina*, 1 : « O mi dulcis senectus Victorine »; *ibid.*, 10 : « mi dulcis Victorine » ; *Epist. ad Marium Victorinum rhetorem*, 1 : « O amice Victorine ».
10) Victorin, *De generat. Verbi*, 1 :« O generose Candide » ; *ibid.*, 3 : « O mi dulcissime Candide » ; *Advers. Arium*, I, 1 : « O amice Candide ».
11) *De generat. Verbi*, 1.
12) Candidus, *De generatione divina*, 10-11 (*Patrol. lat.* de Migne, t. VIII, p. 1018 et suiv.).

de la dialectique, la netteté de l'exposition, la précision des termes, même par la vivacité du style, où se pressent les syllogismes et les dilemmes. L'auteur montre dans son argumentation une singulière prestesse; il n'était point de ceux qui s'empêtrent dans leur métaphysique.

En réponse à cet opuscule, Victorin écrivit et dédia à Candidus le traité *De generatione divini Verbi*. Au début, il reproche amicalement à son adversaire d'avoir soulevé une si grosse question, et d'avoir négligé le témoignage des livres saints[1]. Puis, à son tour, il expose et justifie la théorie catholique du Verbe. Il invoque assez souvent l'Ecriture[2]. Mais, au fond, son argumentation est également toute philosophique; elle est même plus abstraite, hérissée de mots grecs. Il s'attache surtout à définir les différents modes de l'Etre : Dieu, le Logos, les émanations divines. Puis il explique la génération du Verbe et répond aux objections des Ariens. Cette discussion métaphysique est très serrée, d'une puissante dialectique. Cependant, elle est parfois trop subtile et un peu obscure. A ne considérer que la mise en œuvre, c'est peut-être l'Arien qui l'emporte.

Cette controverse fut suivie probablement de nouvelles conversations sur le même sujet. Victorin demanda à son ami de lui communiquer certains documents sur l'origine de l'Arianisme[3]. Candidus transmit les pièces en question, avec une petite lettre d'envoi, qui nous est aussi parvenue. C'est un simple billet, ainsi conçu : « Tu as beau, ami Victorinus, réunir bien des arguments et des exemples, pour essayer de prouver que le Christ est né sans avoir été créé. Arius, homme d'un génie pénétrant, et ses disciples, et, au premier rang, l'éminent Eusèbe, ont dans leurs lettres donné leur avis sur ce point. Ci-dessous, les lettres »[4]. Suit le texte latin de deux lettres, que nous connaissons également par d'autres témoignages : l'une, d'Arius à Eusèbe de Nicomédie[5]; l'autre, du même Eusèbe à Paulin de Tyr[6].

La lecture de ces documents décida Victorin à entreprendre son grand traité *Adversus Arium*, aujourd'hui divisé en quatre livres[7]. C'était, comme nous l'avons montré, en 359, peu après

1) Victorin, *De generat. Verbi*, 1.

2) *Ibid.*, 1-2; 14; 16; 20; 26-27; 29-30; 32.

3) *Advers. Arium*, I, 1 : « Ista ex eorum epistulis audire volumus ».

4) Candidus, *Epist. ad Marium Victorinum rhetorem*, 1 (*Patrol. lat.* de Migne, t. VIII, p. 1035).

5) *Ibid.*, 1.

6) *Ibid.*, 2.

7) Cette division en livres, telle qu'elle se présente dans nos manuscrits et nos éditions, est certainement inexacte. En effet, on lit vers la fin du premier livre : « Dictum de istis est in libro qui ante istum » (Victorin, *Advers. Arium*, I, 54). Le pre-

le concile de Rimini. La querelle entre l'Eglise catholique et les différentes sectes ariennes était plus vive que jamais. A plusieurs reprises, Victorin parle des événements contemporains et réfute les principaux hérétiques, ariens ou semi-ariens[1]. Cependant, il a prétendu élargir la question; il discute moins les diverses doctrines que le principe même de l'Arianisme.

Au début, il rappelle la controverse précédente, complimente Candidus sur la force de ses arguments, le remercie de lui avoir communiqué les documents désirés, qui vont lui permettre de remonter aux sources de l'hérésie. Puis il entre vivement en matière. Il prend comme point de départ les lettres d'Arius et d'Eusèbe; il montre nettement en quoi il approuve les deux hérétiques, en quoi il les condamne, sur quoi Eusèbe et Arius sont eux-mêmes en désaccord[2]. Il accumule ensuite les textes bibliques pour justifier la doctrine de l'Église[3]. Enfin, il expose en philosophe sa propre conception de la Trinité. A la fin du premier livre, il explique le rapport qu'ont entre elles les trois hypostases[4]. Au second livre, il démontre que le Logos est de la même nature que Dieu. Au troisième, il définit la relation entre le Verbe et le Père. Au quatrième, il précise le rôle du Logos[5], puis le rapport de l'Esprit avec les deux autres personnes divines[6]. Dans ces discussions métaphysiques, où se joue sa vigoureuse dialectique, il s'efforce d'étayer le dogme sur la raison; s'il invoque les textes bibliques, c'est surtout pour démontrer aux autres et à lui-même que dans ses aventureuses spéculations il ne s'éloigne pas de la vraie doctrine.

Le traité contre Arius ne mit pas fin à la controverse. On fit à l'auteur de nouvelles objections sur sa théorie du Verbe, et il y répondit par le *De Homousio recipiendo*. Cet opuscule, qui ne porte pas de dédicace, est dirigé surtout contre les semi-ariens[7]. C'est une sorte de supplément au second livre *Adversus Arium*[8]. L'auteur s'étonne d'abord qu'on ne puisse s'entendre sur cette question de l'Homoousie[9]. Il montre que tout le malentendu vient

mier livre devait se terminer primitivement au chapitre 47 avec la formule : « Gratia et pax a Deo Patre et Filio ejus Jesu Christo Domino nostro, sic ista confitenti in omnia saecula saeculorum » (*ibid.*, I, 47).

1) *Advers. Arium*, I, 10; 21-23; 28-29; 43; 45; II, 2; 9-10.

2) *Ibid.*, I, 1.

3) *Ibid.*, I, 2 et suiv.

4) *Ibid.*, I, 48 et suiv.

5) *Ibid.*, IV, 1-15.

6) *Ibid.*, IV, 16 et suiv.

7) *De homousio*, 3 : « Accipite ὁμοούσιον; nam, si non vultis, novelli Arii non latetis »; *ibid.*, 4 : « Haec adversus eos, qui similem substantiam dicunt ».

8) *Ibid.*, 3-4.

9) *Ibid.*, 1 : « Miror adhuc rationem intelligendi unam inter nos non certa mente teneri : omnes recte intelligimus, nec tamen jungimur ».

d'interprétations diverses du mot ὁμοούσιος; il se propose donc de résumer brièvement sa doctrine en précisant le sens et la portée de ce terme[1]. Il essaie de prouver que le Logos, né de Dieu, est également Dieu[2]; et qu'il est né de Dieu, parce qu'il ne peut être né du néant[3]. L'opuscule ne renferme, d'ailleurs, rien de nouveau; ce n'est qu'un abrégé des démonstrations essentielles du grand traité.

Au cours de ses controverses, Victorin s'était si bien pénétré de ses conceptions métaphysiques, qu'il y découvrit une source d'émotion. Il eut l'idée ingénieuse d'y chercher la matière d'une poésie originale, dont on ne trouve guère d'exemples avant lui; et il composa trois Hymnes *Sur la Trinité*. C'est bien à tort que l'on a contesté parfois l'authenticité de ces ouvrages; ils sont joints dans les manuscrits aux livres contre les Ariens, et ils s'y rattachent étroitement; on y reconnaît partout la doctrine de Victorin, sa langue et son tour d'esprit.

Une première originalité de ces poésies, c'est d'être en prose. On n'y trouve pas trace de mètres, ni de rythmes proprement dits. La seule règle observée est celle du parallélisme biblique. Victorin s'est fort heureusement inspiré des Psaumes, dont les Hymnes ont, sinon la couleur et la pittoresque incohérence, du moins la beauté grave, le lyrisme, l'élan mystique.

Pour la doctrine, ces Hymnes métaphysiques reproduisent, jusque dans le moindre détail, les idées familières de l'auteur, même les termes techniques, quelquefois les mots grecs. Ils sont très abstraits, et cependant poétiques. Tous les trois ont pour sujet l'éloge de la Trinité et du Christ. Pourtant, le thème varie un peu de l'un à l'autre. Le premier Hymne contient une invocation aux trois personnes de la Trinité : « Viens, lumière véritable, Père tout-puissant, ô Dieu. — Viens, lumière de lumière, mystère et vertu de Dieu. — Viens, Esprit saint, lien du Père et du Fils. — Au repos, tu es le Père ; en mouvement, tu es le Fils. — Toi qui ramènes tout à l'Unité, tu es l'Esprit saint.... »[4].

Le second Hymne est une sorte de complainte, dont tous les couplets commencent par ce refrain : « Aie pitié, ô Seigneur! aie pitié, ô Christ! ». En voici quelques couplets :

« Aie pitié, ô Seigneur! aie pitié, ô Christ! — Tu m'as donné l'âme, ô Dieu ; or l'âme est l'image de la vie. — L'âme vit à jamais ; donne la vie à mon âme.

1) *De homousio*, 1.
2) *Ibid.*, 2-3.
3) *Ibid.*, 4.
4) *De Trinitate Hymn.* I, p. 1139 Migne.

« Aie pitié, ô Seigneur! aie pitié, ô Christ! — A ta ressemblance, ô Dieu Père, et à l'image du Fils, j'ai été fait homme. — Que je vive pendant les siècles, puisque le Fils m'a connu.

« Aie pitié, ô Seigneur! aie pitié, ô Christ! — J'ai aimé le monde, parce que tu avais fait le monde. — J'ai été retenu par le monde, car le monde envie les tiens. — Maintenant je hais le monde, depuis que j'ai reçu l'Esprit »[1].

Le troisième Hymne est un chant de triomphe, en l'honneur de la Trinité, avec ce refrain : « O bienheureuse Trinité! ». En voici les derniers couplets :

« Celui qui est monté aux cieux, c'est le Christ; celui qui est descendu des cieux, c'est lui encore. — Donc le Christ ne vient pas de l'homme; il s'est abaissé jusqu'à l'homme. — O bienheureuse Trinité!

« C'est notre Dieu, c'est le Dieu unique. — C'est l'unique et seul Dieu. — O bienheureuse Trinité!

« Nous le prions tous, nous prions lui seul; — seul, le Père, et le Fils, et l'Esprit saint. — O bienheureuse Trinité!

« Pardonne-nous nos péchés, donne-nous la vie éternelle; — donne-nous la paix et la gloire. — O bienheureuse Trinité!

« Délivre-nous, et sauve-nous, justifie-nous. — O bienheureuse Trinité! »[2].

Dans ces Hymnes mystiques et métaphysiques, il y a certainement une conception originale de la poésie chrétienne : conception très neuve, très supérieure à la conception pseudo-classique qui a prévalu chez la plupart des poètes du IVe ou du Ve siècle. Les Hymnes de Victorin, au moins pour le fond, annoncent ceux de saint Ambroise et du Moyen-Age, même certaines pages de l'*Imitation*. Il est surprenant que cette curieuse tentative ait échappé aux historiens de la poésie chrétienne.

Dans ses polémiques contre les Ariens, Victorin applique partout la même méthode. Comme l'a remarqué saint Jérôme, c'est avant tout un dialecticien[3]. Il ne s'intéresse guère qu'aux idées, aux principes et aux procédés de déduction; à la discussion, il ne mêle pas volontiers les personnes. Sans doute, il interpelle parfois des hérétiques, comme dans ce passage : « Ecoute, Arius; écoute, Eusèbe; et vous tous, écoutez, Ariens »[4]. Mais on peut remarquer qu'en ces occasions il s'adresse seulement à des morts ou à des Orientaux. En tout cas, il est indifférent à la per-

1) *De Trinit. Hymn.* II, p. 1142-1143.
2) *Ibid.*, III, p. 1146.
3) Jérôme, *De vir. ill.*, 101 : « Scripsit *Adversus Arium* libros more dialectico ».
4) Victorin, *Advers. Arium*, I, 15. — Cf. I, 16; 22; 28; II, 9-10.

sonnalité de ses adversaires. Ses vrais ennemis sont les principes erronés, les idées fausses, les sophismes. Aussi aime-t-il à retourner les arguments qu'on lui oppose. Il dit à Candidus : « Tu as mené tes déductions en bon ordre, c'est vrai. Mais, qui as-tu enveloppé? Moi, peut-être? Non, c'est toi-même »[1]. Victorin est donc un dialecticien; mais sa dialectique est celle d'un métaphysicien converti au christianisme. Il croit à la compétence souveraine de la raison; mais il tient à s'assurer que la raison est d'accord avec la foi.

Par suite, il a deux procédés de démonstration, qu'il emploie également sans sacrifier aucun des deux : l'appel à l'Ecriture, et le raisonnement. Il le déclare formellement au début du traité contre Arius : « Que le Fils est né, nous le prouverons d'abord par toutes les saintes Ecritures. Ensuite, que le Fils est de même substance, nous le démontrerons comme nous pourrons, avec l'aide de l'Esprit divin »[2]. Il n'admet pas qu'on néglige l'un ou l'autre de ces procédés de discussion. Il reproche à son ami Candidus de laisser de côté les textes bibliques : « Puisque tu écris avec tant d'audace sur la génération divine, nous te montrerons d'abord par l'Ecriture que la génération du Fils, Notre Seigneur Jésus-Christ, est éternelle. Considères-tu comme vaines les Ecritures que nous lisons? Si l'on est chrétien en réalité, comme de nom, on doit nécessairement vénérer les Ecritures; elles crient que Jésus-Christ est le Seigneur. Si donc tu dois nécessairement accepter les Ecritures, tu dois non moins nécessairement accepter et croire ce qu'elles disent sur le Christ, et au sens où elles le disent »[3]. De même, il reproche aux semi-ariens de remplacer les arguments et les textes par des affirmations : « Il fallait, leur dit-il, persuader non seulement par une invitation, mais par des raisonnements et les Écritures »[4].

Fidèle à son principe, il invoque fréquemment le témoignage des livres saints. Au commencement de ses discussions, il expose la doctrine de l'Eglise et la justifie par des textes bibliques [5]. En terminant, il montre que ses conclusions sont également d'accord avec l'Ecriture, avec l'enseignement de l'Eglise et les décisions du concile de Nicée[6]. Il dit par exemple, à propos de l'Homoousie : « Telle est la foi de Nicée, la foi des Apôtres, la foi catholique. Par là sont vaincus les Ariens et tous les hérétiques. La paix soit avec ceux qui pensent ainsi, envoyée par

1) *De generat. Verbi*, 30.
2) *Advers. Arium*, I, 2.
3) *De generat. Verbi*, 1.
4) *Advers. Arium*, I, 29.
5) *De generat. Verbi*, 1-2; *Advers. Arium*, I, 2 et suiv.; *De homousio*, 2.
6) *De generat. Verbi*, 32; *Advers. Arium*, IV, 33.

Dieu le Père et par Jésus-Christ Notre Seigneur. Amen »[1]. Il a la prétention de tirer de l'Ecriture toute sa doctrine : « Tous ceux, dit-il, qui sont dignes de comprendre, trouveront que tout dans ce livre est conforme à la foi. Nous parlons avec la permission de Dieu et de Jésus-Christ Notre Seigneur et de l'Esprit saint. Que personne ne blasphème en appelant ma doctrine une œuvre de raison : tout y est dit d'après la sainte Ecriture, et tout en vient »[2].

Ailleurs, cependant, il est obligé de convenir qu'il ne trouve pas tout dans les livres saints. Alors il se tire d'affaire par des raisonnements un peu sophistiques. On lui objecte, par exemple, qu'on ne rencontre dans la Bible ni le terme ὁμοούσιος ni même la conception catholique de la substance divine. Il répond que c'est l'effet d'un hasard ou d'une cause inconnue, et que d'ailleurs la raison justifie la doctrine : « Dira-t-on que cela ne se lit point dans les divines Ecritures? D'abord, nier ceci, c'est avouer le fait, et en chercher la confirmation dans l'Ecriture. Mais n'est-il pas injuste de se refuser à admettre le fait, parce que les ancêtres l'ont omis, peut-être par quelque hasard ou pour quelque cause, alors que le raisonnement est décisif? »[3]. Voilà une concession dangereuse à la critique rationnelle. Dans un autre passage, il déclare légitime la conclusion d'un syllogisme dont le premier terme seulement est dans la Bible : « Cela se lit dans l'Ecriture; de ces deux termes, l'un y est énoncé très clairement; il n'est pas imaginé par moi, mais prouvé par la sainte Ecriture... On ne saurait douter de la conclusion, puisque le premier terme, de même espèce, est établi par les faits et par l'Ecriture »[4]. C'est encore interpréter la Bible en philosophe.

En réalité, ce qui préoccupe surtout Victorin, c'est la démonstration rationnelle du dogme. Tandis que la plupart des apologistes subordonnent la raison à la foi, il s'efforce de ramener la foi à la raison. Pour justifier l'enseignement de l'Église, il part de la philosophie, des données métaphysiques; de déduction en déduction, il arrive au dogme. Il tire tout de quelques principes, de la définition et des modes de la substance. Sans doute, il ne perd pas de vue la doctrine catholique, ni l'Ecriture; mais il mène parallèlement les deux démonstrations, l'une à coups d'arguments, l'autre à coups de textes. Visiblement, il s'intéresse surtout à ses déductions, et, pour les suivre, tire à lui les textes. Autrement dit, il raisonne en philosophe, et voit dans l'Ecriture

1) *Advers. Arium*, II, 12.
2) *Ibid.*, I, 46.
3) *Ibid.*, II, 3.
4) *Ibid.*, II, 12.

un moyen de contrôle, dans le dogme catholique le terme de ses spéculations.

Nous n'entreprendrons pas ici d'exposer en détail sa doctrine, qui relève trop exclusivement de la métaphysique ou de la théologie[1]. Cette doctrine est assurément originale, moins en elle-même que par la nouveauté de l'interprétation. On trouve chez Victorin un système philosophique complet, dont les parties sont inégalement développées, mais où ne manque rien d'essentiel : conception et modes de l'être ; théorie des trois hypostases ; nature de Dieu, du Logos, et de l'Esprit ; Homoousie des trois personnes divines, et relations entre elles ; rapport de Dieu avec le monde ; conception de la matière et de l'homme ; nature et modes de l'âme ; théorie du salut.

Ce système, sauf quelques détails, est le Néo-Platonisme, sous la forme la plus pure, celle que lui donna Plotin. Les emprunts aux *Ennéades* sont innombrables[2]. Victorin indique lui-même la source principale de sa philosophie[3]. Sans doute, il cite également Platon[4] ; il paraît avoir aussi consulté Origène ; enfin, il a pris à saint Paul quelques traits, notamment l'idée de la grâce et de la justification par la foi, qui d'ailleurs s'accordent assez mal avec le reste de la doctrine. Dans l'ensemble, c'est bien le système de Plotin, interprété dans le sens chrétien, justifié par l'Ecriture, et ramené au dogme catholique pour la défense de l'Eglise contre l'Arianisme.

On se demande naturellement par quel miracle un système philosophique, d'inspiration toute païenne, a pu se mettre au service d'une religion et se plier à cette destination nouvelle. D'abord, il y avait des analogies incontestables et profondes entre la métaphysique du Néo-Platonisme et celle du christianisme : Origène est proche parent de Plotin. En outre, l'adaptation a été facilitée par les idées de Victorin sur les rapports de la raison et de la foi. Il proclame, en principe, la priorité de la

1) Koffmane, *De Mario Victorino philosopho christiano*, Breslau, 1880, p. 13 et suiv. ; Geiger, *C. Marius Victorinus Afer, ein neuplatonischer Philosoph*, Metten, 1887-1889, p. 16 et suiv. ; R. Schmid, *Marius Victorinus rhetor und seine Beziehungen zu Augustin*, Kiel, 1895, p. 17 et suiv.

2) Par exemple : Victorin, *Advers. Arium*, I, 49 (= Plotin, *Ennead.*, III, 8, 9 ; 9, 7) ; — IV, 5 (= *Ennead.*, III, 5, 9) ; — IV, 21 (= *Ennead.*, V, 1, 6) ; — IV, 22-23 (= *Ennead.*, II, 4, 15 ; III, 9, 4 ; Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, 40) ; etc. — On trouvera une foule d'autres rapprochements dans le mémoire de Geiger (*C. Marius Victorinus Afer*, p. 17 et suiv.). Ces emprunts de Victorin à Plotin avaient été signalés dès longtemps par le P. Thomassin (*Dogmata theologica*, t. I, p. 101), et par Bouillet (traduction française des *Ennéades* de Plotin, t. II, Paris, 1859, p. 554 et suiv.).

3) Victorin, *Advers. Arium*, IV, 18 : « Quaesierunt philosophi et docti ad legem viri, quid sint et ubi sint... »

4) *Ibid.*, IV, 5.

foi[1]; et il admet la théorie du salut par la foi seule[2]. Parfois même, il émet quelques doutes sur la puissance de la raison[3]; mais ces professions de scepticisme ne sont, au fond, qu'un argument contre la témérité des hérétiques. En fait, il raisonne comme si l'esprit humain pouvait atteindre toute vérité; et, en cela, il se règle sur sa doctrine psychologique. L'âme, participant du divin, peut connaître le divin[4]; d'autant mieux qu'elle a été instruite par le Christ et qu'elle est éclairée par l'Esprit[5]. Victorin proclame donc la possibilité d'une connaissance rationnelle[6]; et il s'étonne que ses démonstrations ne soient pas convaincantes pour tous[7]. Dès lors, il admet que la science est légitime, et a le droit de chercher à tout pénétrer. Il ne voit pas d'antinomie entre la raison et la foi; car, pour lui, le contenu de la science et le contenu du christianisme sont identiques. Par le Néo-Platonisme, il amène la raison aux conclusions de la foi. Voilà pourquoi il a pu philosopher librement, sans cesser de se croire très bon catholique. Dans son esprit, la raison et la foi ont trouvé moyen de s'accorder : la raison témoigne à la foi une entière déférence, en retour des concessions que lui fait la foi.

Ce philosophe avait une façon à lui d'entendre sa religion. On relève dans ses ouvrages bien des idées peu orthodoxes. Même des souvenirs de paganisme : influence des astres sur la vie de l'homme, tant qu'il n'est pas chrétien[8]; conception des cieux superposés[9]. Victorin parle de la résurrection et du Jugement dernier[10]; mais il ne semble pas admettre la résurrection des corps[11]. Il a des théories aventureuses sur la genèse du monde et les émanations divines[12]; sur la mission du Christ[13]; sur les rapports de l'Eglise terrestre et de l'Eglise céleste[14]; sur

1) *Comment. in Epist. Pauli ad Ephes.*, I (ad *Epist.* III, 18; p. 1269 Migne) : « Ordo est ut prior fides sit; qui enim credit, is ad scientiam venit ».

2) *Comment. in Epist. Pauli ad Galat.*, I (ad *Epist.* II, 15 et III, 7; p. 1164 et 1169); *Comment. in Epist. ad Ephes.*, I (ad *Epist.* III, 17-18; p. 1269); *ibid.*, II (ad *Epist.* VI, 11; p. 1290); *Comment. in Epist. ad Philipp.* I, 30 (p. 1203); etc.

3) *De generat. Verbi*, 1 et 32; *Advers. Arium*, I, 18; II, 11.

4) *Comment. in Epist. ad Ephes.*, I (ad *Epist.* I, 4; p. 1239 et suiv.).

5) *De generat. Verbi*, 1; 7; 32; *Comment. in Epist. ad Ephes.*, I (ad *Epist.* I, 4; p. 1240).

6) *Advers. Arium*, III, 6.

7) *De homousio*, 1.

8) *Comment. in Epist. ad Galat.*, II (ad *Epist.* IV, 3; p. 1175).

9) *Comment. in Epist. ad Ephes.*, II (ad *Epist.* IV, 10; p. 1274).

10) *Comment. in Epist. ad Ephes.*, II (ad *Epist.* IV, 30; p. 1282); *Comment. in Epist. ad Philipp.* III, 10 (p. 1220).

11) *Comment. in Epist. ad Ephes.*, II (ad *Epist.* IV, 9; p. 1274).

12) *Advers. Arium*, I, 25 et suiv.; IV, 11; etc.

13) *Comment. in Epist. ad Galat.*, II (ad *Epist.* IV, 4 et VI, 14; p. 1176 et 1196); *Comment. in Epist. ad Ephes.*, I (ad *Epist.* I, 8 et 21; p. 1244 et 1249); *ibid.*, II (ad *Epist.* IV, 12; p. 1275); *Comment. in Epist. ad Philipp.* II, 5 et 8-10 (p. 1204 et 1207); *Advers. Arium*, III, 12.

14) *Comment. in Epist. ad Galat.*, I (ad *Epist.*, III, 10 et 20; p. 1170).

la préexistence des âmes[1] et les épreuves qu'elles ont à subir[2]. D'après notre philosophe, l'âme n'est pas l'image de Dieu, mais l'image du Christ, donc l'image d'une image[3]; elle est double, et l'homme tout entier est quadruple[4].

Victorin ne tient aucun compte du culte; il ne parle ni des prêtres ni des cérémonies. Le seul sacrement qu'il mentionne est le baptême[5]; et encore, le baptême étant administré par des hommes, il y voit une forme inférieure de la transmission de la grâce. Pour lui, l'Eglise est simplement l'ensemble des individus qui croient[6]; le lieu de prière n'est pas un lieu de sanctification et de culte, mais l'école de la vérité. Ainsi compris, le christianisme n'est plus qu'une philosophie. A cette conception, l'on reconnaît l'homme qui disait à Simplicianus : « Ce sont donc les murailles qui font les chrétiens? »[7].

IV

L'écrivain. — Sa prétendue obscurité. — Sa méthode de composition. — Sa langue et son style. — Sa réputation. — Son rôle dans l'histoire de la philosophie chrétienne. — Victorin et le Néo-Platonisme chrétien. — Victorin et saint Augustin.

Sur la valeur de Victorin comme écrivain, on s'est généralement contenté de paraphraser le mot de saint Jérôme : « Il a écrit contre Arius, en dialecticien, des livres très obscurs, compris seulement des érudits »[8]. On remarquera que ce jugement dédaigneux vise exclusivement les ouvrages contre l'Arianisme. Or saint Jérôme connaissait très mal ces ouvrages; comme pour les commentaires des Epîtres de saint Paul, on peut se demander s'il les avait lus; en tout cas, il ne les avait guère compris, les trouvant sans doute trop métaphysiques. En revanche, plusieurs théologiens, qui ont récemment étudié Victorin, ont fort bien saisi et expliqué sa pensée, où ils ont reconnu de l'originalité et de la profondeur[9]. Ecartons donc le cliché sur l'obscurité proverbiale de cet écrivain.

1) *Comment. in Epist. ad Ephes.*, I (ad *Epist.* I, 4 ; p. 1238).
2) *Ibid.*, p. 1239 et 1244.
3) *Advers. Arium*, I, 61.
4) *Ibid.*, I, 62.
5) *Comment. in Epist. ad Ephes.*, I (ad *Epist.* III, 1-2 ; p. 1262); *ibid.*, II (ad *Epist.* V, 25-27 ; p. 1287-1288).
6) *Ibid.*, I (ad *Epist.* III, 10; p. 1266); II (ad *Epist.* IV, 15-16; p. 1277).
7) Augustin, *Confess.*, VIII, 2, 4.
8) Jérôme, *De vir. ill.*, 101.
9) Koffmane, *De Mario Victorino philosopho christiano*, p. 13 et suiv. ; Geiger, *C. Marius Victorinus Afer, ein neuplatonischer Philosoph*, p. 16 et suiv.; R. Schmid, *Marius Victorinus rhetor und seine Beziehungen zu Augustin*, p. 17 et suiv.

D'abord, l'on doit distinguer entre les ouvrages profanes et les ouvrages chrétiens. Les premiers sont d'accès facile : ni le *De definitionibus*, ni les *Explanationes*, ni l'*Ars grammatica*, ni la traduction de l'*Isagogé*, n'ont rien de mystérieux. Même parmi les œuvres chrétiennes, on doit mettre à part les trois Commentaires sur les Epîtres de saint Paul, où l'expression est presque toujours d'une grande netteté. Restent donc les livres de polémique contre les Ariens. On ne peut nier que certains passages soient obscurs. Mais on doit tenir compte du mauvais état du texte, où l'on surprend des lacunes, des transcriptions sûrement inexactes[1], peut-être des transpositions ; nous n'avons pas encore de recension critique, et les éditions courantes sont plus que médiocres. Puis, l'on ne doit pas oublier que les sujets traités se rapportent aux problèmes les plus abstraits de la métaphysique ou de la théologie : la substance, les modes de l'être, les hypostases, le Verbe. On ne doit pas lire des ouvrages de ce genre sans une initiation préalable, sans s'être familiarisé avec les idées de Plotin et d'Origène. Enfin, à notre connaissance, Victorin est le premier qui ait systématiquement exposé en latin ces conceptions métaphysiques. Il a lutté contre les résistances d'une langue trop concrète ; et il en a le plus souvent triomphé. Réserve faite pour quelques passages, l'obscurité se dissipe, quand on reconstitue l'ensemble du système, quand on a sous les yeux les *Ennéades* et qu'on rattache les détails à la doctrine néo-platonicienne.

La composition est très inégale : tantôt harmonieuse et d'une netteté remarquable, tantôt irrégulière, négligée, heurtée. Victorin avait composé un très grand nombre d'ouvrages, et ses livres chrétiens s'étaient suivis à peu d'intervalle : comme tous les gens qui ont beaucoup écrit, il écrivait trop vite. Sans doute, l'on doit se souvenir, ici encore, que le texte est altéré en maint endroit, que l'*Ars grammatica* a été maladroitement remaniée, que certains passages du traité contre Arius démontrent l'absurdité de la division actuelle en livres ; cependant, tout n'est pas imputable aux copistes. Victorin, qui excellait à conduire une discussion sur un sujet restreint, était moins habile à tracer le plan d'un ouvrage un peu étendu : le *De definitionibus* et les opuscules théologiques sont bien construits, tandis qu'on saisit malaisément le dessein du grand traité *Adversus Arium*. Chaque

1) Par exemple, dans une foule de passages où nos éditions donnent la leçon ὁμοούσιος, Victorin avait certainement écrit ὁμοιούσιος ; il y visait, non la doctrine catholique, mais la doctrine des semi-ariens. Cf. Victorin, *Advers. Arium*, I, 23 ; 25 ; 28-29 ; II, 2 ; 7 ; 9 ; etc.

démonstration, prise à part, est nette et vigoureuse, bien étayée sur des arguments ou des textes ; l'ensemble est un peu flottant, un peu confus, alourdi de digressions et de redites. L'auteur était plus dialecticien qu'artiste.

La langue n'a rien de très personnel. La syntaxe est celle des écoles du temps, c'est-à-dire la syntaxe classique avec quelques tournures empruntées au latin populaire[1]. On relève aussi des hellénismes, comme l'emploi très fréquent de l'infinitif avec la valeur d'un nom[2]. Ce qui caractérise surtout la langue de Victorin, c'est la richesse du vocabulaire. Des centaines de mots apparaissent chez lui pour la première fois. Presque tous sont des termes techniques, soit empruntés au jargon des écoles, soit forgés par lui pour rendre des idées métaphysiques. C'est, par exemple, le mot *ens* pour désigner l'être[3] ; des noms composés ou dérivés en *entia*[4], en *atus*[5], en *itas*[6], ou en *etas*[7], en *mentum*[8], en *ium*[9], en *ens*[10], en *alis*[11], en *osus*[12] ; des verbes composés en *are*[13] ; des adverbes en *iter*[14] ; etc. Non content d'employer tant de mots abstraits, l'auteur aime à les redoubler[15]. Souvent, il désespère de trouver un équivalent latin, et beaucoup de ses pages sont émaillées de grec[16]. Il s'en excuse lui-même en invoquant la nécessité[17]. Mais il ne se résigne pas facilement à cette capitulation : il lutte contre le grec, il s'ingénie pour découvrir un terme latin correspondant, il imagine des périphrases, il forge des mots. En général, sa terminologie est très précise. Il paraît avoir lancé beaucoup d'expressions qui ont fait fortune, et qu'on retrouve chez Boèce, puis chez les scolastiques. Il a beaucoup contribué, dans l'Occident latin, à la création d'une nouvelle

1) Par exemple : « facit vivere » (*Advers. Arium*, III, 12).

2) *De generat. Verbi*, 19 : « Sed quoniam esse hoc ipsum, quod est moveri et intelligere, hoc est agere... Necessario igitur ipsum esse praecedit. Ergo et intelligere et moveri et agere ab eo est, quod est esse... »

3) « Ens super entis entia » (*ibid.*, 14).

4) « Subintelligentia » (*ibid.*, 5).

5) « Insubstantiatus » (*Advers. Arium*, I, 26).

6) « Existentialitas » (*De generat. Verbi*, 6) ; — « intelligentitas » (*ibid.*, 6) ; — « alteritas » (*Advers. Arium*, I, 23) ; — « unalitas » (*ibid.*, I, 27).

7) « Filietas » (*De generat. Verbi*, 30).

8) « Limitamentum » (*ibid.*, 9).

9) « Praeprincipium » (*Advers. Arium*, I, 39).

10) « Omnivivens » (*ibid.*, IV, 22).

11) « Insubstantialis » (*De generat. Verbi*, 13) ; — « imaginalis » (*Advers. Arium*, I, 19).

12) « Inactuosus » (*Advers. Arium*, I, 13).

13) « Circumterminare » (*ibid.*, I, 31).

14) « Conrationaliter » (*ibid.*, I, 13) ; — « potentialiter » (*ibid.*, I, 19) ; — « impassionabiliter » (*ibid.*, I, 32) ; — « inexistentialiter » (*ibid.*, I, 50).

15) « Figurationes intelligentiarum » (*De generat. Verbi*, 1).

16) *De definition.*, p. 32-44 Stangl ; *Advers. Arium*, I, 25 et suiv. ; II, 1 et suiv. ; *De homousio*, 2 et suiv. ; etc.

17) *Advers. Arium*, II, 9 : « Ergo nec latine potest dici » ; *ibid.*, II, 11 : « Dictum igitur latine est ὁμοούσιον : unde necessario etiam graece ponendum atque tractandum ».

langue philosophique, celle des logiciens, des métaphysiciens et des théologiens.

Son style varie suivant le genre d'ouvrages ou la nature du sujet. Dans ses livres païens et dans ses Commentaires des Epîtres de saint Paul, il emploie généralement une période de dimensions moyennes, une période claire et bien proportionnée. Dans les discussions, surtout dans les traités de polémique religieuse, il se sert plutôt d'une phrase heurtée, brève, nerveuse, très serrée, hérissée d'antithèses, mais où l'opposition des mots correspond à celle des idées. Il aime les procédés d'école, les syllogismes ou les dilemmes en forme. Il n'évite pas toujours les subtilités; et quelquefois l'antithèse tourne à l'allitération ou au cliquetis de mots[1]. Le style de Victorin manque évidemment de couleur; mais il a de la force et du mouvement. Il dit bien ce qu'il veut dire. C'est un style abstrait, précis et serré, de dialecticien. L'auteur avait, de plus, la prétention d'être clair, comme il le dit non sans jactance : « Ecoute, lecteur, écoute, lecteur, une chose merveilleuse. Ces questions si dures, si embrouillées, si fermées, sur Dieu et le divin, nous les rendrons simples par la discussion »[2]. Il y réussit souvent, n'en déplaise à saint Jérôme.

A l'occasion, le dialecticien s'efface devant le rhéteur, et les arguments font place aux mouvements oratoires. Par exemple, en ce passage : « Arrière les Patripassiens !... Arrière les Ariens !... Arrière les disciples de Marcellus et de Plotinus !... Arrière Basilius et les Homoeousiens ! Nous sommes pour l'Homoousie, et pour la vérité, et pour le concile de Nicée »[3]. On surprend des procédés analogues jusque dans des pages doctrinales, dans des définitions de Dieu ou des professions de foi[4].

Chez Victorin, l'on trouve même du lyrisme : un lyrisme métaphysique ou mystique d'une saveur originale. A la démonstration la plus abstraite, il donne pour conclusion une prière, ou l'*Amen* liturgique[5]. Voici comment il termine son traité sur la génération du Verbe : « Et maintenant, sauve-nous, ô Père; pardonne-nous nos péchés. Essayer même de définir Dieu, c'est un péché; dire comment il est, c'est un péché; au lieu de l'adorer d'un mot, aussi sobre que possible, c'est un péché de vouloir l'expliquer. Et pourtant tu nous as donné, ô Seigneur, ô Saint, ô Père, tu nous as donné l'Esprit qui se partage entre nous

1) *Advers. Arium*, I, 6 : « Qui enim genuit vitam, vivens est : vivit vita a vivente patre » ; *ibid.*, I, 19 : « Sed imago imaginalis imago est, et quod imaginale est principale ».
2) *Ibid.*, IV, 4.
3) *Ibid.*, I, 45.
4) *Ibid.*, I, 47 ; 50 ; etc.
5) *Ibid.*, I, 60 ; 64 ; II, 12 ; III, 3 ; IV, 33.

comme il veut; donne-nous donc aussi la connaissance. Nous avons la foi, et nous parlons : néanmoins, nous t'ignorons complètement. Mais toujours, dans toutes nos paroles, nous te confessons, toi, Dieu le Père, et Jésus-Christ, le Fils, Notre-Seigneur, et l'Esprit, qui avec toi et avec le Fils vit pour l'éternité. Amen! »[1]. Au commencement d'une discussion embarrassante, il appelle à l'aide Dieu ou le Christ : « O Dieu ! ô Christ! secours-moi »[2]. Du milieu de ses syllogismes, il invoque l'Esprit : « Que l'Esprit saint me vienne en aide! ce qu'il nous aura inspiré, pourvu que l'auditeur nous prête attention, nous l'exposerons et le révèlerons en toute simplicité »[3]. Ou encore, il interpelle son âme et entonne un *Sursum corda* : « Elève-toi donc, élève-toi, mon âme; reconnais en toi la vertu que Dieu m'inspire! [4] ». Ces cris d'enthousiasme ou de détresse découvrent un coin de l'âme du théologien : cette émotion métaphysique qui anime ses beaux Hymnes sur la Trinité.

Mais ce serait faire tort à Victorin, que de trop s'arrêter à son style. Ce n'est pas par ses mérites d'écrivain qu'il avait conquis la renommée, et qu'il garde une place dans l'histoire littéraire. C'est surtout comme orateur, et comme Néo-Platonicien, qu'il eut de son vivant une éclatante réputation[5]; c'est comme philosophe chrétien, qu'il est digne de notre attention.

Au VIe siècle, on se souvenait encore de la gloire du rhéteur. Boèce savait que Victorin avait été le grand orateur de son temps[6]; il lisait et imitait ses principaux ouvrages de rhétorique, notamment son Commentaire des *Topica* de Cicéron[7]. Cassiodore connaissait également les œuvres de Victorin; il avait entre autres, dans sa bibliothèque, les *Explanationes*[8]. De même, l'*Ars grammatica* a été citée souvent par les grammairiens des générations suivantes[9]; elle avait assez de crédit pour qu'on eût l'idée d'attribuer au même auteur divers apocryphes. Avant tout, c'est comme logicien que Victorin était resté célèbre. On étudiait dans les écoles, l'on critiquait ou l'on copiait, le *Liber de definitionibus*, le *De syllogismis*, les traductions ou commentaires des *Catégories*, de l'*Interprétation*, de

1) *De generat. Verbi*, 32. — Cf. *De homousio*, 4 : « Deus, adesto, Pater... »
2) *De homousio*, 3.
3) *Advers. Arium*, IV, 21.
4) *Ibid.*, III, 6.
5) Jérôme, *Chron. ad ann.* 2370 ; Augustin, *Confess.*, VIII, 2, 3.
6) Boèce, *In Porphyriam a Victorino translatum*, Dialog. I (*Patrol. lat.* de Migne, t. LXIV, p. 9).
7) Boèce, *Comment. ad Ciceronis Topica*, p. 290 Orelli.
8) Cassiodore, *De rhetorica*, 10.
9) Keil, *Grammat. lat.*, t. VI, p. 556-557; 565; 573; 632; 639.

l'*Isagogé*[1]. Victorin a été l'un des maîtres de Boèce, et, indirectement, des scolastiques.

Comme philosophe chrétien, il a joué un rôle important, sinon dans l'évolution, du moins dans l'élaboration du dogme, en rapprochant jusqu'à les fondre le Néo-Platonisme et le Christianisme. Sans doute, les deux métaphysiques avaient depuis longtemps de profondes affinités; toutes deux s'étaient développées en Orient, en Egypte, sous l'influence du platonisme alexandrin : Origène et Plotin, compatriotes et contemporains, ont puisé aux mêmes sources. Victorin, disciple de Plotin, est aussi l'un des traducteurs d'Origène. Ainsi, le dogme chrétien se rapprochait, sur bien des points, de la doctrine néoplatonicienne; l'hérésie d'Arius, les controverses sur la divinité du Verbe, poussèrent de plus en plus dans cette direction les théologiens catholiques. Victorin n'a donc pas innové, à proprement parler; mais il a contribué à précipiter l'évolution, en constatant le fait, en prouvant par son exemple qu'on pouvait être à la fois bon catholique et néo-platonicien. Païen, il avait traduit et sans doute commenté une série d'ouvrages de Plotin ou de son école[2]. Après sa conversion, il continua de philosopher, tout en prétendant rester un chrétien orthodoxe. Le Néo-Platonisme avait poussé dans son esprit des racines si profondes, qu'il ne put se détacher de sa doctrine antérieure dans le développement de ses idées chrétiennes. Il expliqua le christianisme par le système de Plotin, la Bible par les *Ennéades*.

Cette audacieuse tentative ne paraît pas avoir choqué les contemporains. C'est qu'en fait la philosophie alexandrine et l'Eglise étaient presque d'accord sur les deux conceptions qui étaient alors l'objet de tous les débats : la Trinité et la divinité du Verbe. Il n'y avait guère de divergence que sur l'Incarnation[3]. Quand Augustin, encore hésitant, confia à Simplicianus qu'il avait lu les ouvrages néo-platoniciens traduits par Victorin, Simplicianus « le félicita de ce qu'il n'était pas tombé sur les écrits d'autres philosophes..., attendu que les Platoniciens initiaient de toutes façons à la connaissance de Dieu et du Verbe »[4]. Augustin lui-même reconnaît que les Néo-Platoniciens l'avaient mis sur la voie du christianisme[5]. Ailleurs, il nous dit que

1) Boèce, *Comment. ad Ciceronis Topica*, p. 324-327 Orelli; *In Porphyrium a Victorino translatum*, Dialog. I, p. 9 Migne; Cassiodore, *Instit. divin. litter.*, II, cap. *De definitionibus* (addition du *Codex Bambergensis* = Usener, *Anecdoton Holderi*, p. 66); Isidore de Séville, *Origin.*, II, 28-29.

2) Augustin, *Confess.*, VII, 9, 13; VIII, 2, 3.

3) *Ibid.*, VII, 9, 13 et suiv.; *De civ. Dei*, X, 29.

4) Augustin, *Confess.*, VIII, 2, 3.

5) *Ibid.*, VII, 9, 13 et suiv.

l'Eglise recrutait bien des adeptes parmi les disciples de Plotin[1]. Loin d'effrayer ses contemporains, Victorin dut les enchanter en les entraînant jusqu'au bout dans la voie où tous s'avançaient. Mais c'est parfois un malheur d'être trop de son temps. Le philosophe chrétien était allé si loin, qu'il avait fait du christianisme une philosophie. Quand se calmèrent un peu les controverses sur l'arianisme, la réaction fatale se produisit : sans repousser complètement le Néo-Platonisme, l'Eglise en élimina une partie. Augustin lui-même est plus près de cette doctrine dans ses premiers ouvrages que dans les derniers. Victorin fut victime de son originalité et de son succès; il fut peu à peu délaissé, puis oublié. Il devint un isolé dans la littérature chrétienne; et les isolés ont toujours tort.

Il a donc eu le sort des initiateurs; il a été relégué dans l'ombre par des successeurs plus prudents. Jusqu'à nos jours, il a été à peu près complètement méconnu des théologiens, qui croyaient voir en lui un philosophe, et des philosophes, qui le considéraient comme un théologien. Chose extraordinaire, il a été ignoré même des savants modernes qui ont étudié spécialement les rapports du Christianisme avec le Néo-Platonisme, et qui, en bonne logique, auraient dû lui réserver l'une des places d'honneur. Son système n'en présente pas moins un grand intérêt historique : il montre, par un exemple éclatant, comment les spéculations de la philosophie profane se sont mêlées aux conceptions chrétiennes, et il a contribué, du moins en Occident, à ouvrir aux théologiens de nouveaux horizons.

Reste un problème intéressant, dont la solution ne va point sans difficultés : quelle a pu être l'influence de Victorin sur Augustin? [2]

Voici les faits certains. C'est par les traductions de Victorin, qu'Augustin a connu le Néo-Platonisme et les rapports de cette philosophie avec le christianisme; ce sont ces ouvrages qui lui ont révélé la doctrine du Verbe et qui l'ont tourné vers l'Eglise[3]; le récit que lui fit Simplicianus de la conversion du rhéteur, a contribué à déterminer sa propre conversion[4]. En second lieu, Augustin a connu les œuvres chrétiennes de Victorin, puisqu'il

1) Augustin, *Epist.* 118, 33.

2) Gore, *Dictionary of christian Biography*, t. IV, London, 1887, p. 1136; Harnack, *Dogmengesch.*, 3e édition, t. III, p. 30 et suiv.; *Zeitschr. für Theol.*, 1891, p. 159; R. Schmid, *Marius Victorinus rhetor und seine Beziehungen zu Augustin*, Kiel, 1895, p. 68 et suiv.

3) Augustin, *Confess.*, VII, 9, 13 et suiv.; VIII, 2, 3.

4) *Ibid.*, VIII, 5, 10 : « Sed ubi mihi homo tuus Simplicianus de Victorino ista narravit, exarsi ad imitandum; ad hoc enim et ille narraverat ».

le cite et le réfute[1]. Enfin, il s'est souvent inspiré lui-même du Néo-Platonisme, surtout dans ses premiers ouvrages[2]; il a toujours fait grand cas de Plotin, de Porphyre, de Jamblique[3].

On ne saurait dire exactement quelle a été l'influence *directe* de la doctrine de Victorin sur celle d'Augustin. On constate à la fois de profondes divergences et d'étroits rapports. Peut-être Augustin doit-il à Victorin sa conception de l'Esprit comme lien de la Trinité[4]. Peut-être aussi a-t-il été amené par son devancier à reprendre la doctrine de saint Paul sur la grâce, la théorie de la justification et du salut par la foi seule[5]. Cependant, nous n'oserions affirmer avec certains critiques que, sur ces questions essentielles, Victorin ait été le maître d'Augustin.

En tout cas, l'influence *indirecte* est évidente, et elle a été décisive. C'est par Victorin qu'Augustin a été initié au Néo-Platonisme, et cela dans le moment le plus critique de sa vie, lors de sa conversion. C'est Victorin qui lui a révélé la parenté des deux doctrines, et qui lui a donné l'exemple de larges emprunts à la philosophie de Plotin. On a exagéré peut-être en appelant Victorin « un Augustin avant Augustin ». Il suffit à la gloire de Victorin d'avoir été, sur un point, l'initiateur d'Augustin.

1) Augustin, *De doctrin. Christ.*, II, 61; *De Trinit.*, I, 15; II, 3; VI, 1-2; VII, 12; XII, 5 et 7; etc.

2) Grandgeorge, *Saint Augustin et le Néo-Platonisme*, Paris, 1896; Bouillet, traduction française des *Ennéades* de Plotin, t. II, p. 561 et suiv.

3) Augustin, *De civ. Dei*, VIII, 12; X, 2 et 29 sqq.; etc.

4) Gore, *Dictionary of Christian Biography*, t. IV, p. 1136.

5) Harnack, *Zeitschr. für Theol.*, 1891, p. 159.

LIVRE SEPTIÈME

LES DÉBUTS

DE LA

POÉSIE CHRÉTIENNE EN AFRIQUE

CHAPITRE I

LES ORIGINES. — LES INSCRIPTIONS MÉTRIQUES

I

Les origines. — Infériorité de la poésie. — Premiers essais lyriques. — Témoignage de Tertullien. — Hymnes des agapes. — Chants en l'honneur des martyrs. — Les hérétiques et la poésie. — Psaumes et prophéties montanistes. — Psaumes donatistes. — Vue d'ensemble des œuvres conservées du IVe siècle. — Double tendance. — Influence de la tradition classique. — Essais plus ou moins conscients d'une versification nouvelle.

Les débuts de la poésie chrétienne sont partout fort obscurs; et partout le développement de cette poésie a été moins rapide, moins varié, moins original, que celui de la prose. Nulle part, ces deux traits ne sont mieux accusés que dans l'Afrique latine; et l'on s'explique aisément pourquoi.

D'abord, les Africains avaient toujours été médiocrement doués pour la poésie. C'est ce que montre bien la littérature païenne de la contrée. Carthage, la Numidie et les Maurétanies, d'où sont sortis tant d'orateurs ou de rhéteurs, ont produit à peine quelques versificateurs d'école, comme Térentien le Maure ou Némésien de Carthage : pas un vrai poète, pas un grand artiste en vers, dont l'œuvre puisse se comparer à la prose savante ou pittoresque d'un Apulée, même d'un Florus ou d'un Fronton.

A mesure que l'Afrique se convertissait au christianisme, et que l'apologétique ou la polémique y développaient une vigoureuse et brillante littérature de combat, l'écart ne pouvait qu'augmenter entre la poésie et la prose. Ni Tertullien ni Cyprien n'écrivaient pour le plaisir d'écrire. C'étaient des gens d'action, occupés à défendre leur religion ou à conquérir des âmes, nullement soucieux d'inaugurer un art nouveau, et toujours en défiance contre les séductions de l'art profane. Sans doute, la poésie prit un peu sa revanche au IVe siècle, après le triomphe du christianisme; surtout dès qu'on vit en elle un instrument de propagande, un moyen de gagner les lettrés en flattant leurs goûts. Une poésie nouvelle et assez hybride, chrétienne pour le

fond, mais presque toujours classique de facture ou d'intention, apparaît alors en diverses régions de l'Empire : dans l'Orient grec, avec Grégoire de Nazianze et Synesios de Cyrène; en Italie et en Gaule, avec Hilaire de Poitiers, Ambroise, le pape Damase, Paulin de Bordeaux ou de Nole; en Espagne, avec Juvencus et Prudence[1]. L'Afrique chrétienne du temps eut aussi, comme nous le verrons, ses poètes; et elle a produit quelques œuvres curieuses, au moins pour les hardiesses de rythme ou les bizarreries de forme. Sa littérature en vers n'en paraît pas moins très pauvre, surtout si on la compare à sa littérature en prose, apologétique ou martyrologique ou polémique, qui s'est enrichie et renouvelée de génération en génération, depuis Tertullien jusqu'au temps d'Augustin, et au-delà.

Le contraste est d'autant plus frappant, que ces deux séries parallèles d'œuvres africaines nous sont connues très inégalement. Les ouvrages des apologistes et des polémistes se sont conservés en grand nombre; ceux des poètes sont perdus ou mutilés, ou ont été défigurés par les copistes. On ne peut même délimiter exactement le domaine de la poésie africaine. Nous ne possédons pas un seul poème qu'on puisse attribuer sûrement à l'Afrique chrétienne d'avant Constantin. Pour le IVe siècle, les œuvres ne manquent pas; ce qui manque, c'est un criterium permettant de reconnaître, parmi les œuvres ou les fragments conservés, les pièces vraiment africaines. La plupart des attributions qui figurent dans les manuscrits sont très suspectes; et les solutions proposées par la critique érudite sont aussi divergentes qu'ingénieuses. Des doutes subsistent sur l'origine de plusieurs poètes, notamment de Commodien. On ne saurait donc marquer avec précision la part de l'Afrique dans la poésie du IVe siècle. On doit se contenter de passer en revue les œuvres et les témoignages, en dégageant des hypothèses les rares faits certains.

Dès la fin du IIe siècle, on peut signaler dans les communautés africaines, au moins à Carthage, quelques essais de poésie lyrique : essais bien modestes sans doute, mais qui pourtant méritent une mention. Nous ne visons pas ici la fière déclaration de Tertullien dans son traité *Sur les spectacles* : « Si vous aimez le théâtre pour les leçons qu'on y trouve, nous avons, nous chrétiens, une assez belle littérature, assez de vers, assez de

1) Cf. Manitius, *Gesch. der Christlich-Lateinischen Poesie*, Stuttgart, 1891, p. 27 et suiv.; Boissier, *La poésie latine chrétienne*, livre IV de *La Fin du Paganisme* (tom. II, p. 3-177); Puech, *Prudence*, Paris, 1888; A. et M. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, t. V, p. 943 et 1043; etc.

sentences, assez même de cantiques, assez de chants ; et ce ne sont pas des fables, ce sont des vérités. »[1] On a prétendu quelquefois tirer de ce texte plus qu'il ne contient ; à notre avis, Tertullien, dans ce passage, veut parler simplement de la Bible, des Psaumes, des Cantiques, des livres poétiques et moraux de l'Ancien Testament. Laissons donc ce témoignage, qui ne prouve rien, pour nous en tenir aux textes plus précis et plus explicites.

Dans ces textes mêmes, on doit distinguer avec soin ceux qui visent des chants bibliques et ceux qui se rapportent à des chants composés par les fidèles. On sait le grand rôle que jouaient dans la liturgie les lectures et les cantiques tirés de la Bible. Dans les assemblées de chrétiens, des fragments des livres saints étaient lus à haute voix par les *lecteurs* et commentés par l'évêque ou les prêtres[2]. En outre, des psaumes ou des hymnes bibliques étaient chantés par l'officiant, et le public répétait en chœur le refrain ou certains versets[3]. Les chrétiens de ce temps-là entonnaient ces cantiques à tout propos, même en famille[4]. On les exécutait à table, entre amis. Après un long entretien, où il lui avait raconté sa conversion, Cyprien dit à Donatus : « Que l'heure même du repas appelle sur nous la grâce céleste. Que les psaumes retentissent au milieu de notre sobre repas. Tu as la mémoire fidèle, la voix harmonieuse : commence donc, suivant l'usage, tes pieuses invocations. »[5]

A force de chanter les cantiques consacrés, quelques fidèles, d'imagination plus vive ou de foi plus ardente, furent amenés naturellement à en composer pour leur compte. La liturgie n'avait pas alors la fixité qu'elle eut plus tard ; d'ailleurs, on n'a pas lieu de croire que ces compositions poétiques aient jamais figuré dans la liturgie proprement dite. Suivant Tertullien, c'est dans les banquets des agapes que les poètes de la communauté donnaient carrière à leur imagination mystique : « Après qu'on s'est lavé les mains et qu'on a allumé les flambeaux, chacun est invité à chanter publiquement un hymne à Dieu, ou d'après les saintes Ecritures, ou d'après sa propre inspiration »[6]. Ces chants traditionnels des agapes rappellent une vieille coutume profane :

1) Tertullien, *De spectac.*, 29.

2) Tertullien, *Apolog.*, 39; *De anim.*, 9.

3) Id., *De oratione*, 27 : « hoc genus psalmos quorum clausulis respondeant qui simul sunt » ; — *ibid.*, 28 : « inter psalmos et hymnos deducere ad Dei altare debemus ».

4) Id., *Ad uxor.*, II, 8 : « sonant inter duos psalmi et hymni, et mutuo provocant quis melius Domino suo cantet ».

5) Cyprien, *Ad Donat.*, 16.

6) Tertullien, *Apolog.*, 39 : « Post aquam manualem et lumina, ut quisque de Scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium Deo canere ».

les banquets des Grecs et des Romains, où chaque convive, couronné de fleurs et la coupe en main, devait dire sa chanson ou l'un des couplets d'une chanson dont les strophes s'égrenaient à la ronde. Dans les réunions de chrétiens, cette pratique était sanctifiée d'ordinaire par le recueillement des convives, et la chanson devenait un hymne. Le thème était fourni probablement par quelque texte de l'Ecriture. En principe, le chant était improvisé ; mais il va sans dire que ces prétendues improvisations avaient pu être préparées à loisir, et que souvent elles étaient recueillies soigneusement par les auditeurs ou le poète lui-même. Il y avait donc dans ces banquets des agapes une occasion sans cesse renouvelée de compositions lyriques.

Ailleurs, Tertullien semble faire allusion à des chants en l'honneur des martyrs[1]. Par malheur, l'allusion est loin d'être claire. Assurément, la matière était fort riche, comme le montre la série originale des relations martyrologiques africaines. Et le thème prêtait beaucoup à la poésie : involontairement, Tertullien et Cyprien s'élèvent au ton lyrique, quand ils veulent louer les victimes des persécutions[2]. Pourtant, il est douteux que l'héroïsme des martyrs ait dès lors en Afrique suscité des poètes : quelque fragment de ces panégyriques en vers nous serait parvenu sans doute avec les récits en prose. Notons encore que saint Augustin mentionne une traduction populaire, en mètres boiteux, des chants Sibyllins[3]. Peut-être cette version remontait-elle à la fin du IIIe siècle, au temps où les soi-disant Sibylles se mirent au service de l'Eglise pour fulminer contre le polythéisme. Mais ce n'est là qu'une hypothèse. Le seul fait certain, c'est l'existence d'hymnes, plus ou moins improvisés, que l'on débitait aux agapes. Et malheureusement tout a péri de ce lyrisme africain du IIe et du IIIe siècle.

Durant cette première période, la poésie semble avoir été plus en faveur chez les hérétiques ou chez les schismatiques que chez les catholiques. A mesure qu'elle s'organisait, l'Eglise tendait à réduire de plus en plus l'initiative individuelle. Au contraire, les hérésies flattaient le caprice dévot de leurs adeptes, faisaient appel à l'imagination, et multipliaient les livres saints. Elles firent de la poésie un instrument de propagande. C'est le cas pour les principales sectes gnostiques. On citait, par exemple, des *Psaumes* de Valentin et de Marcion, des *Odes* de Basilide et de Montanus. Arius répandit également sa doctrine à l'aide de

1) Tertullien, *Scorpiac.*, 7 : « Cantatur hymnis ; cantatur enim et exitus martyrum ».
2) Id., *Ad martyr.*, 1 et suiv. ; *Scorpiac.*, 1 ; Cyprien, *Epist.* 6 ; 10 ; 76 ; etc.
3) Augustin, *De civ. Dei*, XVIII, 23.

cantiques populaires. Toutes ces œuvres d'hérétiques orientaux étaient naturellement écrites en grec; mais quelques-unes ont dû être traduites pour la propagande en pays latin[1]. En tout cas, il n'est pas douteux que des poésies de ce genre aient été en honneur chez des schismatiques africains. Tertullien parle souvent de divers recueils que l'on conservait dans la communauté montaniste de Carthage : recueils de *Psaumes*, de *Prophéties*, de *Visions*, de *Prières*[2]. A en juger par le contenu, plusieurs de ces ouvrages devaient être en vers. Plus tard, les Donatistes se servirent aussi de la poésie pour rallier les indécis. Un de leurs chefs, Parmenianus, primat de Carthage, « allait çà et là dans l'Afrique entière, lançant des livres contre les Catholiques, et fabriquant de nouveaux Psaumes »[3]. Pour se défendre, les Catholiques durent recourir aux mêmes moyens. Victorin, Hilaire de Poitiers, Ambroise de Milan, imaginèrent de composer des *Hymnes* pour tenir en échec la propagande arienne et les Cantiques d'Arius. De même, c'est probablement pour répondre aux *Psaumes* donatistes, qu'Augustin écrivit son célèbre *Psaume abécédaire*.

Pour en revenir aux origines, il semble donc que l'Afrique chrétienne de Tertullien et de Cyprien ait connu deux genres au moins de poésie : le lyrisme mystique des Hymnes d'agapes, et le lyrisme polémique, agressif, des Montanistes ou autres dissidents. On peut supposer que cette poésie, née de la foi ou de la lutte, ne manquait ni de vie ni d'intérêt; mais il n'en reste rien. Si, comme on l'a soutenu récemment, Commodien lui-même n'est pas antérieur à Dioclétien, l'histoire réelle de la poésie chrétienne d'Afrique ne commence qu'avec le ɪvᵉ siècle.

Cette histoire n'est pas facile à reconstituer, à cause des lacunes, de l'insuffisance des renseignements, et aussi du grand nombre des attributions suspectes. Il est pourtant indispensable de s'orienter un peu, avant d'entrer dans le détail. Indiquons donc sommairement, sauf à donner plus loin nos raisons, de quoi se compose, à notre avis, le groupe africain du ɪvᵉ siècle : l'ensemble des poèmes qui ont été écrits soit en Afrique, soit hors d'Afrique, par des auteurs d'origine africaine.

Tout d'abord, l'on doit écarter, croyons-nous, la plupart des poésies que les manuscrits attribuent à Tertullien, ou à Cyprien, ou à Lactance, ou à Victorin. Inutile d'énumérer ici tous ces

1) Par exemple, les *Psaumes* de Valentin, que cite Tertullien (*De carn. Christ.*, 17 et 20).

2) Tertullien, *Advers. Marcion.*, V, 8; *De exhort. castit.*, 10; *De anim.*, 55 et 58; *De resurr. carn.*, 11 et 63; etc.

3) *Praedestinat.*, 43.

petits poèmes, dont beaucoup sont anciens, et dont plusieurs présentent de l'intérêt, mais qui sont sûrement étrangers à notre domaine. A mesure que nous les rencontrerons, nous essaierons de justifier cette exclusion.

Au groupe africain du IVe siècle, appartiennent sûrement : 1° le *Psaume abécédaire* et autres pièces d'Augustin ; 2° les *Hymnes* de Victorin ; 3° l'*Épître* de Licentius. — On doit y joindre, selon toute vraisemblance ; 4° les œuvres de Commodien, les *Instructiones* et le *Carmen apologeticum* ; 5° le poème en cinq livres *Adversus Marcionem* ; 6° le *De ave Phoenice*, qui nous est parvenu sous le nom de Lactance ; 7° le recueil d'Optatianus.

Si l'on considère l'ensemble de ces ouvrages, on y constate aussitôt une double tendance. D'une part, comme chez la plupart des poètes chrétiens du temps, l'étroite imitation de Virgile et des classiques, une fidélité presque servile à la tradition gréco-romaine, l'ambition de traiter les sujets nouveaux avec les procédés de l'ancienne versification. D'autre part, le dédain ou l'ignorance de ces mêmes traditions, l'oubli de la prosodie ; des visées populaires, des essais plus ou moins conscients d'une versification nouvelle, avec d'autres rythmes, d'autres strophes, un autre rôle de la césure, parfois un nombre fixe de syllabes, des acrostiches, des refrains, des assonances et des rimes. Ignorance chez les uns, innovation très raisonnée chez d'autres, cette versification à tendances populaires présente le plus frappant contraste avec la versification pseudo-classique des autres Africains du même temps, ou, quelquefois, des autres pièces d'un même auteur. Quelle que soit la valeur intrinsèque des œuvres, il y a dans ce contraste, dans ces tentatives si complètement divergentes, un problème historique qui mérite de fixer l'attention.

II

Les inscriptions métriques. — Indications fournies par les documents païens. — Liste des inscriptions métriques chrétiennes trouvées en Afrique. — Classification et chronologie de ces documents. — Inscriptions chrétiennes de forme païenne. — Inscriptions où se mêlent les éléments païens et les éléments chrétiens. — Imitation classique et réminiscences. — Inscriptions exclusivement chrétiennes. — Le nouveau formulaire. — Les manuels à l'usage des graveurs et les Anthologies d'épigraphie chrétienne. — Versification des inscriptions africaines. — Documents corrects et documents barbares. — Imitation grossière des mètres classiques. — Ignorance de la prosodie. — Rôle secondaire de l'accent. — La césure. — Rime ou assonance. — Acrostiche. — Symétrie dans le nombre des syllabes. — Dans quelle mesure les inscriptions métriques éclairent l'histoire de la poésie chrétienne.

L'étude de la versification à tendances populaires soulève des

questions délicates. Quelle est la part de l'originalité, et celle de l'ignorance? Dans quelle mesure ces nouveautés apparentes sont-elles des innovations conscientes? Sans doute, la très curieuse tentative d'Augustin dans son *Psaume abécédaire* a été parfaitement raisonnée, puisqu'il explique lui-même, du moins en partie, ce qu'il a voulu faire[1]. Mais Commodien? Assurément, il sait fort bien ce qu'il veut, quand il s'exerce au jeu de l'acrostiche, quand il cherche la rime ou redouble les assonances d'un bout à l'autre d'une pièce. Mais, en quoi consiste, chez lui, le rythme du vers? Est-ce la création d'une audace aventureuse, ou l'aveu lamentable des maladresses d'un versificateur barbare?

Il importe de bien poser la question, et de ne négliger aucun moyen d'information. Ordinairement, l'on considère Commodien comme un isolé dans la littérature latine. Ce n'est pas tout à fait exact : comme on le verra, nous possédons d'autres poèmes construits d'après les mêmes procédés rythmiques. En outre, bien des inscriptions métriques, qu'on lit sur des mosaïques ou des marbres africains, datent certainement de la même période. On doit commencer par interroger ces documents authentiques et contemporains, qui n'ont pas subi, comme tant de manuscrits, une série d'altérations ou de corrections. On y voit à l'œuvre les versificateurs africains, lettrés, demi-lettrés, ou poètes de village. On les surprend en flagrant délit d'ignorance ou de pédantisme. On apprend à connaître leurs ambitions ou leurs tendances involontaires, comme les goûts variés, et souvent contradictoires, de publics très divers.

Ce sont naturellement les inscriptions chrétiennes qui nous arrêteront surtout. Cependant, il est fort utile d'étudier d'abord les documents païens du même genre : ils sont plus nombreux, plus variés, et permettent de reconstituer le milieu où s'est développée la versification d'époque chrétienne.

On a découvert jusqu'ici, dans les pays qui formaient l'Afrique latine, près de deux cents inscriptions métriques, dont cent cinquante environ sont païennes[2]. Quelques-uns de ces documents ont été gravés au temps des Vandales ou des Byzantins; ils se rattachent à la série chrétienne, et nous les retrouverons

1) Augustin, *Retract.*, I, 20.

2) La plupart de ces inscriptions figurent au tome VIII du *Corpus* et dans les *Carmina latina epigraphica* de Bücheler (*Anthologia latina*, t. II, Leipzig, 1895-1897). Une trentaine ont été découvertes en ces dernières années, à Tipasa, à Tigzirt, à Carthage, et ailleurs. — Cf. Vernier, *Les inscriptions métriques de l'Afrique romaine*, dans la *Rev. arch.*, 1891, t. II, p. 371; Boissier, *Commodien*, dans les *Mélanges Renier*, p. 59; *L'Afrique romaine*, Paris, 1895, p. 256; Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, Paris, 1904, t. I, p. 418; *Dict. d'arch. chrét.*, de Dom Cabrol, t. I, p. 771.

plus loin. La plupart des autres sont du IIIe ou du IVe siècle, comme les premiers essais de versification tentés par des fidèles. A cette période appartiennent précisément presque toutes les inscriptions métriques qui portent une date, ou dont l'époque est fixée par le contenu : inscriptions de Lambèse, sous Alexandre Sévère et sous Constantin[1]; d'Auzia, en 246, en 259, en 305, en 354[2]; de Satafi, en 299, et vers 359[3]; de Thubursicum Numidarum, vers 370[4]; de Mlakou, à la fin du IVe siècle[5].

Ce qui domine de beaucoup, dans ces inscriptions, ce sont les mètres usuels. Une centaine de pièces reproduisent avec plus ou moins de bonheur le rythme de l'hexamètre virgilien ; une cinquantaine, celui du distique élégiaque. On rencontre cependant une quinzaine de documents en trimètres iambiques[6], et quelques spécimens de dimètres iambiques[7], de dimètres ioniques[8], d'hendécasyllabes[9].

Un tiers environ de ces petits poèmes épigraphiques sont ou entièrement corrects, ou à peu près, ou, du moins, ne sont incorrects qu'accidentellement. Quelques-uns même sont d'un tour assez élégant : par exemple, des dédicaces de Lambèse, de Sitifi et de Satafi[10], l'inscription d'une patère trouvée à Caesarea[11], des épitaphes de Sitifi, de Cillium et d'Hadrumète[12]. Mais ce sont là des exceptions. Les documents où le mètre est irréprochable sont jusqu'ici fort peu nombreux, et l'on s'en étonne. Les études de métrique étaient en honneur dans les écoles du pays, d'où sont sortis plusieurs des grands métriciens latins. L'Afrique comptait au IIIe siècle d'habiles versificateurs, comme Némésien de Carthage ou Térentien le Maure[13]. Elle en comptera encore au milieu de la barbarie vandale et sous la domination byzantine : témoin Luxorius et les poètes de l'Anthologie de Carthage, puis Dracontius et Corippus. On est donc surpris d'abord que les mosaïques ou les marbres africains attestent si rarement le respect ou la connaissance des règles métriques.

On peut s'expliquer pourtant ce contraste. Ce n'était pas d'ordinaire les poètes d'école qui rédigeaient les épitaphes, ni même

1) *C. I. L.*, VIII, 2662 (= Bücheler, n. 252); 18261 (= Bücheler, n. 278).

2) *C. I. L.*, VIII, 9018 (= Bücheler, n. 253); 9127 (= Bücheler, n. 517); 20776; 20808 (= Bücheler, n. 1830).

3) *C. I. L.*, VIII, 20267 (= Bücheler, n. 1802); 20277.

4) Cagnat et Pallu de Lessert, *Bull. des Antiquaires de France*, 1901, p. 210.

5) Gsell, *Bull. du Comité*, 1901, p. CLXXIX.

6) Bücheler, n. 99; 107; 110; 112; 115; 125-126; 133; 135; 141; 151; 157-158; 160.

7) *Ibid.*, n. 220-221; 225.

8) *Ibid.*, n. 1519; 1521.

9) *Ibid.*, n. 1515.

10) Bücheler, n. 252; 883; 1802.

11) *Ibid.*, n. 938.

12) *Ibid.*, n. 569; 1552; 1829.

13) Voyez notre livre sur *Les Africains*, p. 375 et 388.

les dédicaces; et la versification classique, importée dans les provinces africaines, n'y pouvait avoir qu'un caractère artificiel. Même à Rome, le sens de la quantité des syllabes était atrophié chez les gens du peuple ou les bourgeois d'éducation médiocre; l'histoire de la métrique romaine se résume en une série de réformes tentées par des poètes hellénisants pour restaurer le sentiment et le respect de la prosodie. Comme le remarque Cicéron, « les *senarii* des Comiques rappellent le langage de la conversation, et sont souvent si négligés que parfois l'on y distingue à peine le nombre et le vers »[1]. A plus forte raison, dans les provinces où l'on parlait tant bien que mal le latin, la plupart des gens devaient-ils ignorer l'harmonie délicate des alternances de brèves et de longues. Entre tous, les Africains paraissent avoir eu l'oreille fermée à ces subtiles distinctions. Les grammairiens leur reprochent de négliger ou d'ignorer la quantité[2]. Victorin parle de poésies populaires, composées uniquement d'après le rythme, sans souci du mètre[3]. Saint Augustin déclare nettement que ses compatriotes n'entendent rien à la prosodie : « Les oreilles des Africains, dit-il, n'apprécient pas la différence entre les voyelles brèves et les longues »[4]. On ne saurait guère récuser ce témoignage d'un homme qui s'y connaissait, et qui a passé presque toute sa vie en Afrique. On peut en conclure que la versification classique était tout artificielle dans le pays; la prosodie ne s'y apprenait qu'à l'école. Le nombre des gens capables de mettre un vers sur ses pieds était donc assez restreint. On a trouvé à Dougga l'épitaphe métrique d'un poète-philosophe, nommé Terentius Sabinianus, qui avait professé longtemps à Hippo Diarrhytos (Bizerte), et qui était célèbre dans la contrée : ce Terentius connaissait apparemment la quantité, mais il ne légua pas sa science à ses héritiers, si l'on en juge par les incorrections naïves de son épitaphe[5].

La plupart des inscriptions métriques africaines sont d'une barbarie invraisemblable. Cette barbarie, qui n'exclut pas nécessairement le pédantisme, se trahit souvent, à première vue, dans la juxtaposition ou le mélange incohérent de mètres divers. Tantôt, des hexamètres épiques sont suivis de distiques élégiaques[6],

1) Cicéron, *Orator*, 55.

2) « Producta priore syllaba, cum sit brevis, *quod vitium Afrorum familiare est*... Correpta priore syllaba, *quod ipsum vitium Afrorum speciale est.* » (Consentius, dans les *Grammat. lat.* de Keil, t. V, p. 392.)

3) « Rhythmus quid est? Verborum modulata compositio non metrica ratione, sed numerosa scansione ad judicium aurium examinata, ut puta veluti sunt *cantica poetarum vulgarium.* » (Victorin, dans les *Grammat. lat.* de Keil, t. VI, p. 206).

4) Augustin, *De doctrin. Christ.*, IV, 24. — Cf. *Enarr. in Psalm.* 138, 20.

5) Bücheler, n. 107.

6) Bücheler, n. 1187-1188 ; 1328-1329 ; 1552.

ou à des distiques succèdent des iambiques[1]. Tantôt s'entremêlent, au hasard, des hexamètres et des pentamètres[2]; ou encore, des trimètres iambiques, des dimètres iambiques ou ioniques[3]. Il n'est pas rare que des vers apparaissent à l'improviste au milieu d'une épitaphe en prose[4]. Parfois, l'épitaphe est rédigée tout entière dans une sorte de prose rythmique, où se détache, çà et là, un trimètre iambique plus ou moins régulier[5].

Si, dans ces inscriptions barbares, on considère le rythme du vers, on n'y trouve rien qui atteste, à proprement parler, une nouvelle méthode de versification; mais seulement des preuves multiples d'ignorance, et l'emploi accidentel de certains procédés dont héritera la versification rythmique. Ces procédés avaient tous pour objet de marquer les coupes du rythme, et de suppléer dans une certaine mesure à l'incertitude de la prosodie.

Ce qui n'est pas douteux, c'est que les auteurs de ces élucubrations poétiques se proposaient tout simplement d'imiter les mètres classiques. Malheureusement pour eux, comme ils ignoraient d'ordinaire la quantité, ils s'embrouillent souvent dans le compte des syllabes censées brèves ou longues. Ils ne s'aperçoivent pas qu'ils ajoutent ou retranchent un pied, ou deux. Même quand leur vers atteint à peu près les proportions traditionnelles, il pèche généralement contre la prosodie, et n'a donc que les apparences du mètre.

Les yeux sur le modèle classique, ces soi-disant poètes le copient de leur mieux, très maladroitement. Pour cela, ils adoptent les coupes les plus usuelles, et ils alignent les mots dans l'intervalle des coupes, non pas complètement au hasard, mais en s'efforçant de décalquer le modèle, comme certains écoliers d'autrefois dans leurs vers latins, ou comme Boileau pindarisant. Ils imitent ce que l'on pouvait imiter sans connaître la quantité, l'élément essentiel de la versification antique. Par là, ils sont condamnés à ne faire défiler, sous les yeux d'un lecteur averti, que des ombres de vers ou des caricatures. Ils n'en sont pas moins fiers de leur œuvre, puisqu'ils n'ont aucun moyen de contrôle. Ils ont la naïveté très logique de se croire corrects; et ils ont dû paraître tels à la plupart de leurs lecteurs.

Ignorant la prosodie, et voulant imiter quand même des vers construits d'après la prosodie, ils s'attachent d'autant plus aux autres éléments de la versification classique. Au premier rang

1) Bücheler, n. 1527.
2) *Ibid.*, n. 1331; 1497.
3) *Ibid.*, n. 1554.
4) *Ibid.*, n. 574-575; 800; 1239; 1330; 1577; 1600; 1603-1604; 1606; 1613.
5) *Ibid.*, n. 116; *C. I. L.*, VIII, 645 et suiv.; 682; 1557.

est la césure. Elle était mobile, comme on sait, dans la métrique gréco-romaine; mais, chez les Latins de l'âge impérial, prédominait de plus en plus la coupe penthémimère. Cette coupe s'observe dans presque tous les hexamètres de nos inscriptions. Elle est de plus en plus l'une des lois fondamentales du vers, dont elle marque le rythme en répartissant les syllabes entre deux hémistiches presque égaux, et symétriques. De mobile qu'elle était chez les classiques, la césure tend donc à devenir fixe.

L'accent du mot joue aussi un rôle dans nos inscriptions, mais un rôle accidentel, beaucoup moins important qu'on ne l'a dit parfois. Aucun de nos documents africains n'est, à proprement parler, rythmique; dans aucune pièce, nous n'avons constaté la coïncidence régulière, ni même très fréquente, du temps fort avec l'accent du mot. Pour nous en tenir à l'hexamètre, on peut dire que l'accent tonique n'intervient pas d'une façon certaine dans les quatre premiers pieds. Les syllabes y sont surtout comptées, non pour former un même total, mais pour reproduire en apparence quelque type virgilien. Souvent, la prosodie y est complètement méconnue : les brèves y sont remplacées par des longues *de nature*, ou les longues par des brèves. Mais l'accent du mot ne tombe pas systématiquement au temps fort. Notons d'ailleurs que nos versificateurs populaires assimilent rarement à des brèves les syllabes *longues par position*[1]; et cela seul paraît attester une intention d'observer la quantité.

C'est seulement aux deux derniers pieds de l'hexamètre, que l'accent du mot intervient quelquefois. Dans toutes les espèces de vers classiques, c'est à la fin que le mètre était le plus pur, et que le rythme était le mieux marqué ; c'est donc la fin du vers qui frappait le plus les ignorants. Si barbares qu'ils soient, nos versificateurs africains s'efforcent de reproduire exactement le rythme traditionnel des deux derniers pieds. D'ordinaire, ils y réussissent assez facilement, parce que, dans les types usuels de l'hexamètre virgilien, l'accent coïncidait avec la quantité aux deux derniers temps forts. A l'occasion, pourtant, nos Africains se trompent ; mais alors, à la longue du temps marqué, ils substituent presque toujours une brève tonique. En voici quelques exemples, empruntés à divers documents :

Constantine, tuos sic semper mális iratos... [2]
Ut voluit Fortuna ; nunquam me deséruit ipsa... [3]

1) Quand une syllabe *longue par position* est comptée comme brève, c'est presque toujours, à ce qu'il semble, la conséquence d'un vice de prononciation : la chute si fréquente de la consonne finale.

2) Bücheler, n. 278, vers 1.

3) *Ibid.*, n. 512, vers 12.

Talia quis faciat, nisi vos quos ámor adegit...? [1]
Au miseram Carthago mihi erípuit sóc(i) am... [2]
Ter repetens patriam casso nunc túmulo dico... [3]
Tanta] bona ego tibi [tul]i, juvenis, qui óbit cum laude... [4]
Casta, pudica fui Mnesithea, [b]óna marito... [5]
Nomen viget ecce tuum in título clarum .. [6]

Le fait n'est pas particulier à l'hexamètre. Dans les derniers pieds des vers iambiques et du pentamètre élégiaque, on voit aussi des brèves toniques remplacer des longues au temps fort :

In studiisque misit et honores tríbuit... [7]
Funeravit natos et hanc coepit ópera... [8]
Æterna dómus hec est...
A'iquid memóriae hoc est... [9]
Cujus nec census néque domus fuerat. [10]

Revenons à l'hexamètre, dont il est plus facile de noter les altérations, à cause du nombre des documents conservés et de la nature même de ce vers. Nous connaissons maintenant les éléments principaux de l'hexamètre barbare des inscriptions africaines : imitation grossière des apparences de l'hexamètre classique ; emploi d'une césure à peu près fixe, qui coupe le vers en deux hémistiches symétriques ; correction relative des deux derniers pieds, où la quantité, sans doute, est souvent méconnue, mais où cependant les temps forts appellent presque toujours soit une longue, soit une brève tonique. Dans quelques inscriptions apparaissent encore certains éléments secondaires, l'acrostiche, l'assonance ou la rime. Ce n'étaient, à l'origine, et en eux-mêmes, que des ornements métriques ; mais, dans certains cas, ils ont pu contribuer à marquer les coupes du rythme.

L'acrostiche se montre dans une quinzaine d'inscriptions africaines. Parfois, il est double, il se développe parallèlement dans la série des premières lettres des vers et dans la série des dernières lettres [11]. Il se trouve tantôt dans des documents d'un mètre correct [12], tantôt dans des inscriptions métriques très incorrectes [13], jusque dans des inscriptions en prose, où l'acrostiche est

1) Bücheler, n. 515, vers 3.
2) *Ibid.*, n. 516, vers 4.
3) *Ibid.*, n. 524, vers 2.
4) *Ibid* , n. 530, vers 2.
5) *Ibid.*, n. 561, vers 1.
6) *Ibid.*, n. 592, vers 4 ; n. 593, vers 4.
7) *Ibid.*, n. 112. vers 3.
8) *Ibid.*, n. 112, vers 5.
9) *Ibid.*, n. 225, vers 1 et 3.
10) *Ibid.*, n. 1238, vers 4.
11) Bücheler, n. 1615-1616 ; *C. I. L.*, VIII, 20277 ; Gsell, *Bull. du Comité*, 1901, p. CLXXIX.
12) Bücheler, n. 220 ; 569 ; 1187 ; 1829.
13) *Ibid.*, n. 511-512 ; 514 ; 516 ; 1613 ; 1830 ; *C. I L.*, VIII, 20277 ; Gsell, *Bull. du Comité*, 1901, p. CLXXIX ; Gauckler, *Bull. des Antiquaires de France*, 1902, p 286.

formé simplement avec les premières ou les dernières lettres de lignes découpées comme au hasard[1]. Ces soi-disant acrostiches en prose, esquissés avec des lettres de rencontre qui appartiennent parfois au milieu d'un mot, sont le dernier degré de la barbarie ; ils attestent seulement l'ambition naïve d'imiter un raffinement traditionnel. Dans les inscriptions métriques de prosodie incertaine, l'acrostiche présentait du moins cet avantage, qu'il dessinait le rythme en attirant l'attention sur le commencement et la fin des vers. Commodien dans ses *Instructiones*, Augustin dans son *Psaume abécédaire*, useront de procédés analogues.

Ce qui est plus important à signaler, c'est l'emploi, non pas encore systématique, mais déjà fréquent, de l'assonance ou de la rime. Sans doute, on peut relever chez les classiques bien des vers léonins et même des apparences de rime ; mais on s'accorde à y voir un effet du hasard. Au contraire, dans plusieurs de nos documents africains, les consonances symétriques sont assez nombreuses, assez régulièrement répétées et redoublées, pour que l'on soit fondé à admettre une intention de l'auteur. Voici, par exemple, une dédicace trouvée à Auzia (Aumale), et datée de l'an 246 : sur les huit vers dont elle se compose, six sont rimés, avec des rimes plates au début, et, plus loin, des rimes croisées[2]. Une épitaphe de Lamasba comprend trois vers, des anacréontiques : tous les trois se terminent de même[3]. A Thubursicum Bure, nous rencontrons une inscription de deux vers à la fois rimés et léonins[4] ; à Thignica, une épitaphe de deux vers rimés[5] ; à Cartenna, une dédicace de cinq vers, dont quatre en rimes croisées[6] ; à Cirta, une épitaphe dont il reste cinq vers, et dont les quatre premiers vers sont rimés[7] ; à Lambèse, une petite pièce en dimètres ioniques, où six vers sur quatorze sont assonancés deux à deux[8]. Dans un document de Theveste, les quatre derniers vers ont la même rime en *us*[9]. Dans la célèbre inscription du mausolée de Cillium, les quatre premiers vers sont léonins, et le reste du morceau ne renferme pas moins de vingt-sept vers rimés deux à deux, ou trois à trois, ou en rimes croisées[10]. Enfin, dans une épitaphe d'Auzia, qui date de l'année

1) Bücheler, n. 1615-1616.
2) *Ibid.*, n. 253, vers 1-2 et 4-7.
3) *Ibid*., n. 225.
4) *Ibid.*, n. 282.
5) *Ibid.*, n. 531.
6) *Ibid.*, n. 295, vers 2-5.
7) *Ibid.*, n. 468, vers 1-4.
8) *Ibid.*, n. 1519, vers 1-2 ; 9-10 ; 13-14.
9) Bücheler, n. 1332, vers 4-7.
10) *Ibid.*, n. 1552, vers 1-4 (léonins) ; 4-5 (assonance en *o*) ; 16-17 (en *as*) ; 18-19 (en *es*) ; 29-32 (rimes croisées en *o* et en *is*) ; 34-35 (rime en *et*) ; 49-50 (en *entem*) ; 55-56 (en *i*) ; 60-62 (en *es*) ; 63-64 (en *is*) ; 66-67 (en *re*) ; 74-75 (en *es*) ; 79-80 (en *es*).

305, et qui compte sept vers, on trouve à la fois l'acrostiche, un groupe de quatre vers en rimes croisées, et un vers léonin[1]. Ces exemples attestent clairement, chez les païens d'Afrique, l'emploi intentionnel, sinon systématique, de la rime ou de l'assonance. Les versificateurs y voyaient sans doute un ornement ; mais c'était aussi pour eux un moyen de soutenir leur rythme boiteux, en insistant sur les fins de vers. Et le fait a son importance ; car nous retrouverons l'assonance et la rime chez des poètes chrétiens du temps, qui en ont usé méthodiquement, Commodien dans ses *Instructiones*, Augustin dans son *Psaume*, et d'autres encore.

En somme, les versificateurs païens de l'Afrique romaine imitaient le vers classique comme ils pouvaient, dans la mesure où ils le pouvaient. Les inscriptions du pays font défiler sous nos yeux des vers de toute sorte, les uns corrects ou à peu près, les autres très barbares. On observait la quantité, quand on la connaissait. Si l'on ignorait la prosodie, on comptait tant bien que mal les syllabes des quatre premiers pieds, en s'efforçant de reproduire les dispositions apparentes d'un des types usuels du mètre adopté ; on coupait le vers en deux hémistiches symétriques par une césure très nette, tombant presque toujours au troisième pied ; et l'on s'attachait à bien marquer le rythme à la fin du vers. Pour cela, on essayait de placer aux temps forts des deux derniers pieds, sinon une longue, du moins ce qui était l'équivalent d'une longue pour ces oreilles barbares, c'est-à-dire une brève tonique. Et parfois l'on appelait à l'aide l'assonance, ou la rime, ou même l'acrostiche, pour indiquer nettement les arrêts du rythme.

Voilà ce que nous apprennent les inscriptions païennes d'Afrique sur les procédés et les tendances des versificateurs du pays. Comme nous le verrons, on trouve là les vraies origines de la versification populaire des chrétiens de la contrée. Soumis aux mêmes conditions, en face des mêmes difficultés, les fidèles qui se piquaient de poésie se sont tirés d'affaire par les mêmes moyens. Ils se sont engagés dans la même voie, avec plus de décision peut-être, et quelques-uns d'entre eux avec plus de logique : dans ce vers inorganique, d'où se retirait la prosodie, et où l'accent n'intervenait qu'accidentellement, ils ont entrevu la nécessité d'introduire un élément stable, un nombre fixe de syllabes.

Malgré de récentes et importantes découvertes, les inscriptions

1) Bücheler, n. 1830.

métriques chrétiennes sont jusqu'ici beaucoup moins nombreuses en Afrique que les inscriptions païennes. On en compte seulement une quarantaine. En voici la liste :

LISTE DES INSCRIPTIONS MÉTRIQUES CHRÉTIENNES TROUVÉES EN AFRIQUE[1]

N° D'ORDRE	LOCALITÉ	NATURE DU DOCUMENT	SOURCES
1	Carthage	Inscription conservée par la *Passio Montani*	*Passio Montani*, 11 ; De Rossi, *Inscript. christ. Urbis Romae*, t. II, p. XXXII.
2	Id.	Inscription relative à des thermes (?)	Gauckler, *Bull. du Comité*, 1894, p. 233, n. 10.
3	Id.	Dédicace	*C. I. L.*, VIII, 13473.
4	Id.	Epitaphe	*Ibid.*, 13535.
5	Id.	Id.	*Ibid.*, 14031.
6	Macomades (Koubba de Sidi-Gherib)	Dédicace bilingue, grecque et latine	*Ibid.*, 10498.
7	Mactaris	Dédicace d'une fontaine	Gauckler, *Bull. du Comité*, 1899, p. CLXIX.
8	Id.	Epitaphe	*C. I. L.*, VIII, 684.
9	Chusira (Kessera)	Dédicace (?)	*Ibid.*, 12130.
10	Ferryville	Dédicace sur mosaïque, sans doute relative à des thermes	Gauckler, *Bull. des Antiquaires de France*, 1902, p. 286 ; *C. R. de la marche du service en* 1902, p. 15.
11	Theveste (Tebessa)	Epitaphe	*C. I. L.*, VIII, 2018 et p. 939.
12	Id.	Id.	Gsell, *Bull. du Comité*, 1896, p. 164, n. 24.
13	Madaura (Mdaourouch)	Id.	*C. I. L.*, VIII, 4763 ; Gsell, *Bull. du Comité*, 1896, p. 178, n. 59.
14	Calama (Guelma)	Dédicace relative à des martyrs et à la reconstruction des murs de la ville	*C. I. L.*, VIII, 5352.
15	Henchir-Adjedj	Dédicace d'une église	*Ibid.*, 10698.

1) Plusieurs des inscriptions qui figurent dans cette liste ne renferment aucun élément chrétien ; mais elles sont de très basse époque, et, pour cette raison, elles peuvent être jointes aux documents dont l'origine chrétienne est attestée par le contenu, les formules ou des symboles (n. 2 ; 10 ; 19.) Nous mentionnons simplement pour mémoire les documents mutilés, dont on ne peut rien tirer pour la question qui nous occupe (n. 3 ; 5 ; 22-30 ; 34 ; 38 ; 40 ;42). Par contre, nous laissons de côté la curieuse série des inscriptions monumentales d'époque vandale que nous a conservées l'Anthologie de Carthage : les vers y sont presque toujours d'une correction classique, et, par suite, ne nous apprendraient rien sur les rythmes populaires.

LISTE DES INSCRIPTIONS MÉTRIQUES CHRÉTIENNES TROUVÉES EN AFRIQUE

Nº d'ordre	Localité	Nature du document	Sources
16	Aïn-Ghorab	Dédicace d'un sanctuaire des apôtres saint Pierre et saint Paul	*C. I. L.*, VIII, 10707-10708.
17	Mascula (Khenchela)	Dédicace relative à la reconstruction des murs	*Ibid.*, 2245 et 17671; Gsell, *Bull. des Antiquaires de France*, 1895, p. 170.
18	Rusicade (Philippeville)	Dédicace d'une église en l'honneur d'une martyre.	*C. I. L.*, VIII, 19913.
19	Sitifi (Sétif)	Dédicace relative à Valentinien III, Placidie, et Théodose II	*Ibid.*, 8481 et p. 972.
20	Id.	Dédicace relative à des martyrs	*Ibid.*, 8631.
21	Id.	Epitaphe d'un évêque en 440	*Ibid.*, 8634.
22-30	Rusucurru (Tigzirt)	Débris de neuf dédicaces métriques sur mosaïque.	*C. I. L.*, VIII, 20727; Gavault, *Tigzirt*, p. 46-55.
31	Ménerville	Dédicace d'un château-fort	*C. I. L.*, VIII, 9011; Gsell, *Observations sur la révolte de Firmus*, p. 7-9
32	Rusguniae (Matifou)	Dédicace sur mosaïque dans une église	Chardon, *Bull. du Comité*, 1900, p. 141.
33	Tipasa	Dédicace de la basilique d'Alexandre (mosaïque).	*C. I. L.*, VIII, 20903
34	Id.	Débris d'une dédicace relative à l'évêque Alexandre (mosaïque)	*Ibid.*, 20904.
35	Id.	Epitaphe de l'évêque Alexandre (mosaïque)	*Ibid.*, 20905.
36	Id.	Epitaphe sur mosaïque	*Ibid.*, 20907.
37	Id.	Id.	*Ibid.*, 20908.
38	Id.	Dédicace sur mosaïque, dans un baptistère	*Ibid.*, 20910.
39	Id.	Inscription sur mosaïque, dans une dépendance d'un baptistère	*Ibid.*, 20911.
40	Id.	Id.	*Ibid.*, 20912.
41	Id.	Dédicace sur mosaïque, dans la basilique de Sainte-Salsa	*Ibid.*, 20914.
42	Id.	Epitaphe sur mosaïque	*Ibid.*, 20923.
43	Cæsarea (Cherchel)	Dédicace de la *cella* d'une *area*	*Ibid.*, 9585; 20958.
44	Tigava (Kherba)	Dédicace de thermes ou d'un baptistère	*Ibid.*, 10946; 21497.

Ces documents se répartissent très inégalement entre les diverses provinces : on en compte cinq à Carthage (n. 1-5), cinq en Proconsulaire ou en Byzacène (n. 6-10), huit en Numidie (n. 11-18), trois en Sitifienne (n. 19-21), vingt-trois en Césarienne (n. 22-44). Un seulement est daté : l'épitaphe de l'évêque Novatus à Sitifi, en 440 (n. 21). D'après le contenu, on peut placer en 425, ou vers cette année, la dédicace en l'honneur de Valentinien III et de Théodose II (n. 19) ; au milieu du ve siècle, la dédicace trouvée à Tipasa dans la basilique de Sainte-Salsa (n. 41) ; vers 539, la dédicace de Calama (n. 14) ; entre 565 et 578, la dédicace bilingue de Macomades (n. 6) ; vers 580, la dédicace de Mascula (n. 17). Quant aux autres inscriptions, on n'en peut déterminer l'époque que d'une manière très approximative. Cependant, l'on a des raisons sérieuses d'attribuer au milieu du IIIe siècle les quatre vers conservés par la *Passio Montani* (n. 1), et peut-être l'original de la dédicace de Caesarea (n. 43) ; au IVe siècle ou au début du Ve, les inscriptions de Rusicade (n. 18) et de Sitifi (n. 20) qui sont relatives à des martyrs, les dédicaces de Ménerville (n. 31) et de Tigava (n. 44), l'épitaphe de Madaura (n. 13), et la plupart des inscriptions de Tipasa (n. 33-39) ; au temps des Vandales ou des Byzantins, deux des documents de Carthage (n. 2 et 4), les dédicaces de Mactaris (n. 7), d'Henchir Adjedj (n. 15) et d'Aïn-Ghorab (n. 16).

La moitié des documents sont gravés sur pierre ou sur marbre, et l'exécution en est très inégale. On ne compte pas moins de vingt-et-une inscriptions sur mosaïque, trouvées à Ferryville (n. 10), à Rusucurru (n. 22-30), à Rusguniae (n. 32), surtout à Tipasa (n. 33-42). Ce détail mérite attention ; car il prouve que nous avons affaire à des monuments de choix, et l'on peut supposer que les poètes locaux s'étaient mis en frais pour la circonstance. C'est l'impression que laisse aussi le relevé du contenu des documents. Sur les quarante-quatre inscriptions, onze seulement sont de vulgaires épitaphes (n. 4-5 ; 8 ; 11-13 ; 21 ; 35-37 ; 42) ; et encore deux d'entre elles couvraient des tombes d'évêques (n. 21 ; 35). On compte trois exhortations pieuses ou inscriptions décoratives (n. 1 ; 39-40), et trente dédicaces. Beaucoup de ces dédicaces étaient placées dans des sanctuaires chrétiens : à Henchir-Adjedj (n. 15), à Aïn-Ghorab (n. 16), à Rusicade (n. 18), à Rusucurru (n. 22-30), à Rusguniae (n. 32), à Tipasa (n. 33-34 ; 38 ; 41), à Caesarea (n. 43). Quelques unes mentionnent des martyrs : à Calama (n. 14), à Rusicade (n. 18), à Sitifi (n. 20). Plusieurs ont orné des citadelles, des murs de ville, des thermes, des nymphées ou divers édifices : à Carthage (n. 2-3), à Maco-

mades (n. 6), à Mactaris (n. 7), à Ferryville (n. 10), à Calama (n. 14), à Mascula (n. 17), à Sitifi (n. 19), à Ménerville (n. 31), à Tigava (n. 44). On voit que la plupart de nos inscriptions chrétiennes avaient un caractère monumental, presque officiel : elles ont dû être composées et exécutées par les soins ou sous le contrôle des autorités civiles ou ecclésiastiques. Aussi rencontrerons-nous, dans le nombre, quelques pièces à peu près correctes.

Plusieurs de ces inscriptions sont complètement païennes de contenu et de forme. Quoique rédigées sans doute par des fidèles, elles n'ont rien de chrétien. Elles avaient, d'ailleurs, une destination profane : dédicace impériale, comme à Sitifi (n. 19); dédicace de thermes ou d'un édifice quelconque, comme à Ferryville ou à Carthage (n. 2-3 ; 10).

Beaucoup plus intéressants sont les documents assez nombreux où se mêlent les éléments chrétiens et les éléments païens. Par exemple, voici à Carthage l'épitaphe métrique d'un certain Callistratus ; les trois distiques sont entièrement profanes d'inspiration ; mais ils sont précédés d'une croix byzantine, et suivis de formules chrétiennes comme *depositus* et *in pace vixit* (n. 4). A Mactaris, une dédicace de fontaine ou de nymphée reproduit deux vers de Virgile, entre une croix grecque et la formule mystique *De donis Dei* (n. 7). Une épitaphe, trouvée dans la même localité, pourrait être celle d'un idolâtre, et l'on y relève une imitation d'un vers de Lucain ; mais, sur les côtés du cippe, on lit les épitaphes de deux femmes de la même famille, avec les formules *vixit in pace* ou *in pace vixit* (n. 8). Mêmes contrastes dans des épitaphes de Theveste et de Madaura : à l'expression de sentiments profanes se mêlent des préoccupations chrétiennes, la vie éternelle, l'*in pace*, la mention de la *depositio* et de l'*indictio* (n. 11), une réminiscence du Cantique des anges (n. 12) ; un chrisme voisine avec des symboles de banquet funéraire, une aiguière et deux plats (n. 13). A Calama, une dédicace militaire, relative à la reconstruction des murs, se termine sur l'intervention de deux martyrs, patrons de la cité (n. 14). A Mascula, une inscription analogue est encadrée entre une croix et une invocation au Christ (n. 17). A Tipasa, dans la dédicace de la basilique d'Alexandre, des sentiments chrétiens s'expriment avec une phraséologie païenne et des imitations de Virgile (n. 33).

Ces Africains, comme on le voit, connaissaient leurs classiques ; et ils aimaient à le montrer. Les réminiscences poétiques ne sont pas rares dans les inscriptions païennes. Une épitaphe de Thamalla, en Sitifienne, reproduit trois vers de Stace[1]. On

1) *C. I. L.*, VIII, 20588 (= Bücheler, n. 1787). — Cf. Stace, *Silv.*, III, 3, 128-130.

imitait surtout Virgile, comme le prouvent des documents de Mactaris[1], de Satafi[2], de Thala[3]. Les versificateurs chrétiens du pays ont aussi exploité leurs souvenirs classiques, mais généralement avec une insigne maladresse. A Mactaris, une épitaphe débute par un vers faux, adaptation malheureuse d'un vers de Lucain (n. 8)[4]. Près de la même ville, pour la dédicace d'un nymphée, on a copié Virgile au début, en arrangeant tant bien que mal la fin de l'inscription (n. 7)[5]. A Tipasa, le clerc naïf qui a rédigé la dédicace de la basilique d'Alexandre, a voulu également mettre à contribution l'*Enéide* : les classiques ne lui ont pas porté bonheur, puisqu'ils l'ont entraîné à forger des hexamètres de huit ou neuf pieds (n. 33)[6].

Une douzaine de nos inscriptions sont entièrement chrétiennes, et pour le fond et pour les formules. A cette catégorie appartiennent trois épitaphes trouvées à Sitifi (n. 21) et à Tipasa (n. 35-36); des dédicaces de sanctuaires découvertes à Henchir-Adjedj (n. 15), à Aïn-Ghorab (n. 16), à Rusicade (n. 18), à Sitifi (n. 20), à Tipasa (n. 41), à Caesarea (n. 43); des inscriptions pieuses de Carthage (n. 1) et de Tipasa (n. 39). Toutes ces inscriptions étaient placées dans des églises ou des chapelles, dont elles ornaient ou la façade, ou les murs, ou le sol. L'épigraphie jouait un rôle important dans la décoration des basiliques africaines, comme aujourd'hui dans les mosquées; de plus en plus s'y multiplièrent les inscriptions monumentales sur pierre ou mosaïque, les dédicaces, les listes de martyrs, les versets bibliques, les exhortations, les épitaphes. Beaucoup de ces inscriptions étaient métriques, ou cherchaient à l'être. Augustin, dans un de ses sermons, parle d'un quatrain, résumant l'histoire de saint Etienne, qu'il avait fait tracer à Hippone sur la voûte d'une chapelle dédiée à ce martyr[7]. Ces inscriptions, dessinées en mosaïque, gravées ou peintes dans les églises, participèrent

1) *C. I. L.*, VIII, 11824 (= Bücheler, n. 1238), vers 27. — Cf. Virgile, *Æneid.*, IV, 550.

2) *C. I. L.*, VIII, 20288 (= Bücheler, n. 1834), vers 3. — Cf. Virgile, *Æneid.*, II, 789.

3) *C. I. L.*, VIII, 591 (= Bücheler, n. 817) : hexamètre fait avec deux hémistiches de Virgile (*Æneid.*, I, 253; IV, 539). — Sur une très curieuse mosaïque, récemment trouvée à Medeïna (Althiburus), les représentations figurées de divers types de navires sont accompagnées de citations des vieux poètes, Lucilius, Plaute, Cicéron, peut-être Ennius (Gauckler, *Un catalogue figuré de la batellerie gréco-romaine. La mosaïque d'Althiburus*, dans les *Monuments Piot*, t. XII, 1905).

4) Lucain, *Pharsal.*, II, 344. — Ce vers est reproduit plus exactement dans une épitaphe de Rome (Bücheler, n. 678).

5) Virgile, *Æneid.*, I, 167-168.

6) Imitations de Virgile aux vers 11-13. — Cf. *Æneid.*, II, 63-64 et 239.

7) Augustin, *Serm.* 319.

naturellement de la sainteté du lieu; et l'on s'efforça d'en éliminer les éléments profanes.

Ainsi s'est constitué le nouveau formulaire des inscriptions métriques. Parfois, des formules familières à l'épigraphie païenne sont employées dans un autre sens, et, par là, comme sanctifiées (n. 35)[1]. Puis des formules chrétiennes en prose se glissent timidement à la suite de vers encore tout païens (n. 4 ; 7-8 ; 11 ; 13 ; 17). Enfin, un dernier progrès : l'inscription métrique elle-même est rédigée en un langage nouveau, qui traduit les croyances et les aspirations des fidèles, leurs espérances mystiques, des souvenirs de l'Ecriture et du culte. C'est un monde tout différent, qui s'ouvre aux versificateurs d'église, et qui tente leur ambition poétique : le Christ (n. 1 ; 6 ; 9 ; 18 ; 20) ; le Verbe et l'Esprit (n. 43), l'espoir d'une résurrection (n. 35) et d'une vie éternelle (n. 11-12 ; 35-36 ; 41), le Paradis et l'Enfer (n. 1), le culte des martyrs (n. 14 ; 18 ; 20 ; 41), les sacrements (n. 33 ; 38-39), la charité et l'aumône (n. 35), les réminiscences de la Bible (n. 12 ; 31). Sans doute, la langue de ces inscriptions en vers n'a pas la rigueur et la précision des documents en prose ; elle n'en est pas moins une traduction plus ou moins fidèle des formules liturgiques, et elle exprime les sentiments ou les croyances des communautés du temps.

Quelques-unes de ces inscriptions métriques semblent attester l'emploi de manuels ou de pieuses Anthologies. L'existence de ces manuels à l'usage des graveurs a été démontrée pour l'épigraphie païenne[2]. En Afrique, on voit les mêmes vers reparaître, plus ou moins estropiés, sur plusieurs tombes d'une même localité : à Ammaedara[3], à Sigus[4], à Auzia[5]. En ce cas, il est vrai, on pourrait supposer que le graveur a utilisé plusieurs fois la même épitaphe ou a copié son voisin. Mais plusieurs vers d'une inscription découverte près de Sicca[6] se lisent également dans une épitaphe de Rome, datée de l'an 10 de notre ère[7]. Ici, plus de doute ; le graveur africain n'a pu connaître ces vers que par un manuel.

De même, il a existé des recueils d'inscriptions métriques

1) La formule païenne *omnibus honoribus functus* devient à Tipasa *honoribus ... in Ecclesia catholica functus* (n. 35).

2) Cagnat, *Sur les manuels professionnels des graveurs d'inscriptions romaines*, dans la *Rev. de philol.*, 1889, p. 51.

3) *C. I. L.*, VIII, 403 ; 11511 ; 11594 (= Bücheler, n. 1328-1329).

4) *C. I. L.*, VIII, 5804 et 5834 (= Bücheler, n. 635-636).

5) *C. I. L.*, VIII, 9080-9081 ; 9192 (= Bücheler, n. 592-594).

6) *C. I. L.*, VIII, 15716 (= Bücheler, n. 966).

7) Bücheler, n. 965.

chrétiennes. On l'a prouvé pour Rome et pour la Gaule[1]. Il n'est point douteux que des manuels analogues aient circulé dans l'Afrique chrétienne. On peut s'en faire une idée d'après les parties de l'Anthologie de Carthage, où sont réunies des inscriptions monumentales d'époque vandale[2]. Nous avons la preuve que des chrétiens d'Afrique ont imité ou même copié des inscriptions métriques de Rome. A Tipasa, dans la dédicace de la basilique d'Alexandre, on croit trouver quelques réminiscences des *Epigrammata* du pape Damase[3]. Voici qui est plus décisif. La dédicace d'église trouvée à Henchir-Adjedj, près de Theveste (n. 15), reproduit mot pour mot une dédicace romaine qu'on lisait dans l'abside de la Basilique Vaticane[4]; et l'inscription d'une chapelle des Apôtres à Aïn-Ghorab (n. 16) reproduit en grande partie une inscription que le pape Sixte III avait fait placer, à Rome, dans l'église Saint-Pierre-aux-Liens[5]. On a supposé que des pèlerins avaient pu rapporter en Numidie le texte de ces documents romains. Mais l'un des vers de l'inscription de Saint-Pierre-aux-Liens a été imité encore à Tipasa, vers le milieu du ve siècle, dans la dédicace de la basilique de Sainte-Salsa (n. 41). Cette triple coïncidence ne peut guère s'expliquer sans l'hypothèse d'un recueil d'inscriptions métriques circulant dès lors en Afrique.

D'une façon générale, et sauf une exception importante, la versification de nos documents chrétiens ressemble à celle des documents païens étudiés plus haut. Le mètre est peu varié; c'est tantôt l'hexamètre épique, tantôt le distique élégiaque; une seule pièce est en trimètres iambiques (n. 43). Sept inscriptions sont correctes (n. 6-7; 15; 17-19; 44); quatre ne sont incorrectes que par endroits (n. 2; 4; 16; 20); les autres sont entièrement barbares (n. 1; 8-14; 16; 21; 31; 33; 35-37; 39; 43)[6]. Les rédacteurs de ces pauvres poèmes n'en étaient pas moins fiers de leur œuvre : suivant l'exemple de ses confrères païens qui n'ont pu se résigner à garder l'anonyme[7], Asterius de

1) De Rossi, *Inscript. christ. Urbis Romae*, t. II, p. xxxiv et suiv.; p. 47 et suiv; Le Blant, *Sur les graveurs des inscriptions antiques*, dans la *Rev. de l'art chrétien*, 1859, p. 367; *L'Epigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine*, p 58 et suiv.

2) Riese, *Anthol. lat.*, n. 203; 210 et suiv.; 377 et suiv.; etc.

3) Leclercq, *Afrique chrétienne*, t. I, p. 421.

4) De Rossi, *Bull. crist.*, 1879, p. 162; *Inscr. christ. Urbis Romae*, t. II, p. 47.

5) De Rossi, *Bull. crist.*, 1878, p. 14; *Inscr. christ. Urbis Romae*, t. II, p. 48 et 110.

6) Nous ne parlons pas, naturellement, des inscriptions mutilées, dont on ne peut apprécier le rythme.

7) Seiius Fundanus à Calama (*C. I. L.*, VIII, 5370; 17497 = Bücheler, n. 112; vers 10 : *Valeas, viator, lector mei carminis*); — Q. Fonteius Saturninus à Lamasba (*C. I. L.*, VIII, 4447 = Bücheler

Caesarea a tenu à nous faire savoir qu'il était l'auteur des iambiques barbares de la cella (n. 43)[1].

Comme chez les païens de la contrée, le vers des inscriptions chrétiennes est une imitation maladroite, souvent très grossière, du mètre classique. Les soi-disant poètes observent les règles prosodiques dans la mesure où ils les connaissent, très rarement. Ils ne font intervenir l'accent tonique que par exception, inconsciemment sans doute, et seulement aux deux derniers pieds, où ils substituent à la longue du temps fort une brève accentuée. Exemples :

Quis hoc mortalium fuisset conditus húmo... (n. 8).
Nullus malorum poterit erígere mánum... (n. 14).
Ter denos et septem sedis qui méruit annos... (n. 21).
Omnis sacra canens sacramento manus porrígere gaudens... (n. 33).
Aetatibus honoribusque in Ecclesia cathólica functus.... (n. 35).
Creditum [sibi qui gau]det perfícere munus... (n. 41).

Et, dans le rythme iambique :

Ecclesiae sanctae hanc reliquit memóriam.
Ecclesia fratruum hunc restituit títulum... (n. 43).

La césure joue un rôle très important. Elle tend de plus en plus à se fixer au milieu du troisième pied. Elle coupe nettement le vers en deux hémistiches symétriques, et, parfois, presque indépendants. En chacun de ces hémistiches, les mots se répartissent comme ils peuvent, souvent au hasard ; le rythme n'est bien marqué qu'aux deux derniers pieds.

L'emploi de la rime ou de l'assonance est assez fréquent, et, dans quelques documents, paraît déjà plus systématique que chez les païens. A Carthage, dans l'inscription de la *Passio Montani*, les deux derniers vers riment ensemble (n. 1). Dans l'épitaphe de Mactaris, ce sont les deux premiers (n. 8). A Rusicade, dans la dédicace de l'église, quatre vers sur six riment deux à deux (n. 18). A Sitifi, dans l'inscription des martyrs qui compte cinq vers, les trois du milieu ont la même assonance (n. 20). A Tipasa, dans la dédicace de la basilique d'Alexandre, on voit rimer les deux premiers vers, puis le cinquième et le sixième (n. 33); dans l'épitaphe de l'évêque, les cinq premiers vers sont construits sur deux rimes (n. 35).

L'acrostiche ne se rencontre que dans une seule pièce, et toute

n. 225); — Januarius à Thubursicum Numidarum (Cagnat, *Bull. des Antiquaires de France*, 1901, p. 210; vers 4 : *Hos ego Januarius versus formare curavi*).

1) Ligne 7 : *ex ing(enio) Asteri.*

profane de destination (n. 10). C'est probablement l'effet d'un hasard. Les chrétiens d'Afrique connaissaient assurément l'acrostiche, dont ils pouvaient voir de nombreux spécimens dans les nécropoles païennes. Ce raffinement s'observe dans des inscriptions chrétiennes, grecques ou latines, d'autres pays; nous le retrouverons chez Commodien et Augustin. Peut-être les versificateurs inexpérimentés des Eglises africaines reculaient-ils devant la difficulté. Pourtant, ils devaient apprécier ce jeu, à en juger par les mots en carré qu'on a découverts à Orléansville, dans le dallage de la basilique[1].

Acrostiche à part, la versification de nos inscriptions chrétiennes rappelle assez exactement celle des documents païens. Voici cependant une nouveauté. Une tentative curieuse a été faite par des clercs de Tipasa pour introduire dans leurs vers barbares un autre élément : la fixité, ou plutôt la symétrie, dans le nombre des syllabes. Le système est appliqué d'abord, mais d'une façon un peu irrégulière, dans la dédicace de la basilique d'Alexandre. On y distingue plusieurs groupes de vers symétriques, à césure fixe, et parisyllabiques. Les vers 1 et 2 ont chacun quatorze syllabes, six au premier hémistiche, huit au second; les vers 3-7 ont quinze syllabes, sept au premier hémistiche, huit au second; les vers 8-10 ont quatorze syllabes, six au premier hémistiche, huit au second; les vers 11-12 commencent par un hémistiche de six syllabes, mais ne se correspondent plus à la fin, sans doute à cause d'une malencontreuse imitation de Virgile; le vers 13, fort singulier, comprend trois membres de six syllabes (n. 33). Mais le document le plus caractéristique en ce genre est l'épitaphe de l'évêque Alexandre. Le mètre y est d'une barbarie extraordinaire, et la césure même y est incertaine; en revanche, les groupes de vers isosyllabiques s'y succèdent avec une remarquable symétrie. Les deux premiers vers ont vingt syllabes; les trois suivants, seize; les quatre derniers, dix-huit (n. 35)[2]. Ces clercs de Tipasa sont déjà sur la voie de la petite révolution rythmique qui fera du nombre fixe des syllabes l'un des éléments principaux d'un système de versification.

En résumé, l'étude des inscriptions métriques africaines nous renseigne avec assez de précision sur les intentions et les tendances des versificateurs populaires de la contrée. On n'y trouve pas trace d'une versification proprement rythmique, c'est-à-dire

1) *C. I. L.*, VIII, 9710-9711.

2) On connaît quelques épitaphes construites d'après un système analogue, mais plus récentes : notamment celle de Viventiolus, évêque de Lyon, et ami d'Avitus (Bücheler, n. 1838).

fondée sur l'accent tonique; on constate seulement, aux temps forts des deux derniers pieds, la substitution accidentelle d'une brève accentuée à la longue. Chez les païens s'accusent déjà les principaux traits de cette versification populaire : imitation maladroite du mètre classique; ignorance de la prosodie; effort pour conserver le rythme à la fin du vers: tendance à compter les syllabes dans les quatre premiers pieds: rôle prépondérant de la césure, qui de plus en plus se fixe au troisième pied et coupe le vers en deux hémistiches symétriques; emploi capricieux de la rime ou de l'assonance, pour mieux marquer les fins de vers. Chez quelques chrétiens apparaît un élément nouveau : un nombre fixe de syllabes, non pas encore dans toute la pièce, mais dans des groupes de vers qui se correspondent[1].

De ces constatations, il semble résulter que l'on exagère ordinairement l'influence de la Bible sur la versification des poètes chrétiens[2]. Suivant certains critiques, l'acrostiche, la rime ou l'assonance, la division du vers en deux hémistiches symétriques, tout cela serait d'origine exclusivement biblique. Nous ne voulons pas nier que les livres saints aient pu contribuer à orienter les chrétiens dans cette direction; mais nous remarquons que tous ces procédés étaient déjà connus des païens. Le jeu des acrostiches était dès longtemps familier au monde gréco-romain; on en attribuait à Ennius, aux Sibylles, aux Alexandrins, même à Epicharme. Chose curieuse, on a trouvé en Afrique une quinzaine d'inscriptions acrostiches composées par des païens; et nous n'en possédons pas une seule qui soit sûrement l'œuvre d'un chrétien. De même, les assonances et les rimes, simples ornements ou soutiens du rythme, n'étaient pas rares, nous l'avons vu, dans les inscriptions profanes de la contrée. Il n'est pas jusqu'au parallélisme biblique qui n'ait eu, sinon un équivalent exact, du moins un antécédent, chez les Africains. On rencontre sans cesse, chez presque tous les prosateurs du pays, chez Apulée, chez Tertullien et Cyprien, chez Augustin, même dans

1) Déjà, chez les Grecs, la plupart des rythmes lyriques avaient un nombre fixe de syllabes; mais c'était une conséquence du mètre et de l'accompagnement musical, plutôt qu'un élément du rythme (cf. L. Havet, *Métrique grecque et latine*, 4e édition, p. 167). Plus tard, la versification rythmique eut pour principe l'alternance entre les toniques et les syllabes atones, et, par suite, l'isosyllabie (*ibid.*, p. 236). Ce qui est remarquable dans la tentative des clercs de Tipasa, c'est l'effort pour soumettre à cette loi un vers comme l'hexamètre épique, où le nombre des syllabes avait toujours été variable. Augustin, dans son *Psaume*, adoptera franchement l'isosyllabie, mais en renonçant à l'hexamètre, et même à tout mètre.

2) Hopf, *Alliteration, Assonanz, Reim in der Bibel*, Erlangen, 1883. — Cf. Wölfflin, *Der Reim im Lateinischen*, dans *Archiv für latein. Lexikogr.*, 1884, p. 361.

des récits hagiographiques comme la *Passio Perpetuae*, des membres de phrases parallèles, symétriques, souvent rimés, identiques de rythme et parfois de mètre, ou même isosyllabiques[1]. Les poètes populaires du pays pouvaient trouver là les éléments d'une versification nouvelle; et l'on s'étonne qu'ils ne s'en soient pas avisés plus tôt. Il semble donc que la Bible ait simplement contribué à pousser les chrétiens dans la voie où les entraînaient déjà leurs maîtres païens.

En tout cas, il n'est pas douteux que l'étude des inscriptions métriques éclaire beaucoup l'histoire de la poésie chrétienne au IVe siècle. Le vers de Commodien ressemble fort à ceux que nous avons rencontrés sur les marbres ou les mosaïques. Nous retrouverons chez lui la même ambition d'imiter le mètre classique, les mêmes maladresses, la même ignorance de la prosodie, la même équivalence entre la brève tonique et la longue aux temps forts des derniers pieds, l'acrostiche, l'assonance ou la rime. Et nous verrons Augustin réaliser le dessein ébauché par les clercs de Tipasa : un vers nouveau fondé sur ces trois principes, césure fixe, assonance, nombre fixe de syllabes.

1) Cf. Leclercq, dans le *Dict. d'arch. chrét.*, t. I, p. 765 et suiv. — En voici un curieux exemple dans un sermon d'Augustin : « Vigilat iste, mentibus piis fervens et lucescens; — vigilat ille, dentibus suis frendens et tabescens » (Augustin, *Serm.* 219).

CHAPITRE II

POÉSIE A TENDANCES POPULAIRES

I

Commodien. — Sa vie. — Hypothèses diverses sur le temps où il vivait et sur son pays d'origine. — Rapports multiples avec l'Afrique. — Le païen et le judaïsant. — Conversion de Commodien. — Sa condition sociale et ses fonctions dans l'Eglise. — Son caractère et son tour d'esprit.

Tout est mystère dans la vie et dans l'œuvre de Commodien, l'auteur des *Instructiones* et du *Carmen apologeticum*. En vain, ses poèmes à tendances populaires ont piqué la curiosité des érudits modernes, qui ont multiplié les enquêtes et les hypothèses : on en est encore à se demander en quel temps il a vécu, dans quel pays il est né, ce qu'il a voulu faire, et même comment ses vers sont faits[1].

1) Bibliographie :

1° *Manuscrits*. — Ils sont extrêmement rares. Pour les *Instructiones*, le seul manuscrit ancien qui soit conservé est le *Codex Cheltenhamensis* (n. 1825 ; xie siècle). Il existait jadis un autre manuscrit ancien, le *Patavinus* (Montfaucon, *Bibl. bibl.*, I, 487 *a*) ; mais il est perdu. L'*Andecavensis* de Sirmond, dont une copie servit de base à l'édition *princeps*, est probablement identique au *Cheltenhamensis*. On possède encore deux autres manuscrits, mais qui sont modernes : le *Parisinus* (à la Bibliothèque Nationale, *Fonds latin*, n. 8304 ; xviie siècle), autre copie de l'*Andecavensis* ; et le *Leidensis* (*Vossian. lat.* n. 49 ; xviie siècle), reproduction du *Parisinus*. — Pour le *Carmen apologeticum*, un manuscrit unique, altéré en beaucoup d'endroits, le *Codex Cheltenhamensis* (n. 12261 ; viiie siècle). — Cf. Dombart, *Commodiani carmina*, p. vii et xvii ; *Commodian-Studien*, dans les *Wiener Sitzungsber.*, t. XCVI, 1880, p. 447 ; t. CVII, 1884, p. 713 ; Harnack, *Gesch. der altchristl. Litter.*, I, p. 731.

2° *Editions*. — Edition *princeps* des *Instructiones* par Rigault (Toul, 1649). Seconde édition par Rigault (Toul, 1650) ; reproduite dans diverses collections, et encore dans la *Patrologie latine* de Migne (t. V, p. 202 ; Paris, 1844). Edition d'Œhler (Leipzig, 1847). — Edition *princeps* du *Carmen apologeticum* par Pitra (Paris, 1852 ; dans le *Spicil. Solesm.*, I, p. 21-49 ; cf. IV, p. 222). — Editions critiques des deux poèmes par Ludwig (Leipzig, 1877-1878), et Dombart (Vienne, 1887 ; vol. XV du *Corpus scriptor. eccles. lat.*). Nous suivons le texte de Dombart.

3° *Etudes d'ensemble*. — Ebert, *Commodia Carmen apolog.*, Leipzig, 1870 (*Abh. der sächs. Ges. der Wiss.*, V, p. 387-420) ; Leimbach, *Ueber Commodians Carmen apolog.*, Schmalkalden, 1871 ; Aubé, *L'Eglise et l'Etat dans la seconde moitié du* iiie *siècle* (Paris, 1885), p. 517 ; Boissier, *Commodien*, dans les *Mélanges Renier* (Paris 1887), p. 37 ; *Fin du paganisme* (Paris, 1891), t. II, p. 31 ; Freppel, *Commodien*, Paris, 1893 ; Jülicher, *Real-Encycl.* de Pauly-Wissowa, t. IV, 1901, p. 773 ; Salvatore Raimundo, *Quando visse Commodiano* (*Arch. della Soc. rom.*

Le peu que nous savons sur lui, c'est lui-même qui nous l'apprend ; et, quoiqu'il aime à se mettre en scène, il nous renseigne insuffisamment sur son compte. Tout d'abord, bien qu'il malmène volontiers ses contemporains, il a oublié de nous dire avec précision quels étaient ces contemporains. Aucun auteur ancien n'a réparé cette omission. Saint Jérôme, dans sa revue des écrivains chrétiens, ne mentionne pas Commodien ; d'où l'on peut conclure apparemment que celui-ci n'a pas vécu à Rome ni en ces temps-là. Vers la fin du ve siècle, apparaissent les premiers et les deux seuls témoignages antiques qui se rapportent à notre poète : Gennadius lui consacre une courte notice[1], et la décrétale attribuée au pape Gélase classe ses ouvrages parmi les apocryphes[2]. La condamnation semble indiquer que Commodien trouvait encore des lecteurs ; mais la Notice prouve qu'on le connaissait fort mal. En effet, Gennadius ne paraît pas avoir eu de données précises ni personnelles ; les quelques renseignements qu'il a recueillis ont pu être empruntés directement au texte même des poèmes. Cependant, il est intéressant de noter que Gennadius ne considérait pas Commodien comme très ancien : d'après les Notices qui précèdent ou qui suivent, il le plaçait vers la fin du ive siècle ; de plus, il voyait en lui un imitateur de Lactance[3]. Naguère, on écartait dédaigneusement ce témoignage de Gennadius ; on incline aujourd'hui à reconnaître qu'il ne s'est pas complètement trompé.

Les *Instructiones* furent publiées par Rigault en 1649. Dès lors se posa la question de la date : les conclusions des érudits oscillèrent entre le iiie et le ive siècle. La découverte et la publication du *Carmen apologeticum* par Pitra en 1852, donnèrent une impulsion nouvelle aux études sur Commodien. Dans un mémoire resté célèbre, Ebert prétendit établir que le *Carmen* avait été composé en 249, et les *Instructiones*, au moins le premier livre, quelques années plus tôt[4]. La démonstration parut convaincante ; et, pendant longtemps, cette hypothèse a rallié presque tous les suffrages. Cependant, Aubé proposa de placer le *Carmen* un peu plus tard, en 260[5] ; Kraus soutint que le

di storia, XXIV, 1901, p. 373 ; XXV, 1902, p. 137) ; *Commodiano e Giuliano l'Apostata* (*Scritti vari di filologia*, Rome, 1901, p. 215) ; Harnack, *Die Chronologie der altchristl. Litter.*, t. II (Leipzig, 1904), p. 433.

1) Gennadius, *De vir. ill.*, 15.

2) Pseudo-Gélase, *De libris recipiendis et non recipiendis*, dans la *Patrol. lat.* de Migne, t. LIX, p. 163.

3) Gennadius, *De vir. ill.*, 15 : « Tertullianum et Lactantium et Papiam auctores secutus ».

4) Ebert, *Commodians Carmen apolog.*, Leipzig, 1870, dans les *Abh. der sächs. Ges. der Wiss.*, V, p. 387.

5) Aubé, *L'Eglise et l'Etat dans la seconde moitié du* iiie *siècle*, Paris, 1885, p. 543.

poème n'était pas antérieur au début du IVe siècle[1]. Depuis quelques années, l'hypothèse d'Ebert est, de toutes parts, battue en brèche. Brewer veut reculer la date jusqu'au milieu du Ve siècle[2]. Jülicher, sans essayer de préciser, laisse ouverte toute la période comprise entre 250 et 350[3]. Harnack pensait naguère que Commodien avait écrit ses ouvrages après Cyprien et avant Théodose, probablement sous Valérien ou sous Dioclétien[4]; aujourd'hui, il adopte pour limites extrêmes les années 260 et 350, en inclinant à croire que les deux poèmes ont été composés peu de temps après la persécution de Dioclétien[5]. — Cette dernière hypothèse est de beaucoup la plus vraisemblable; elle le devient plus encore, si on la modifie sur un point, en ajoutant que les œuvres de Commodien ne sauraient guère être postérieures à l'année 313, date de l'édit de Milan.

On ne s'étonne pas que la thèse d'Ebert ne trouve plus de défenseurs convaincus. Malgré le succès qu'elle eut jadis, elle reposait sur des arguments bien fragiles.

D'abord, on doit écarter les soi-disant preuves tirées de la théologie, surtout de la christologie; car ces considérations ne peuvent entrer sérieusement en ligne de compte. La christologie est restée flottante jusqu'au milieu du IVe siècle; elle n'a commencé à se préciser que dans les polémiques contre l'arianisme. On ne saurait rien conclure des théories aventureuses de Commodien sur le rôle du Christ; car des théories de ce genre se rencontrent pendant toute cette période chez les écrivains les plus orthodoxes[6]. Ajoutons que les théologiens modernes sont loin d'être d'accord sur la portée de ces doctrines de Commodien. Tout ce que peut nous apprendre sa christologie, c'est qu'il est vraisemblablement antérieur à la fin du IVe siècle.

Plus spécieux sont les arguments tirés de prétendues allusions historiques. Suivant Commodien, la « septième persécution » doit donner le signal des bouleversements qui amèneront la fin du monde[7]; or, saint Augustin nous dit que la septième persécution est celle de Dèce[8]; en conséquence, on a placé la composition du *Carmen* en 249, vers le temps de l'édit de Dèce. Commodien ajoute que la septième persécution sera suivie d'une

1) Kraus, *Bonner Litt. Bl.*, 1871, n. 22.
2) Brewer, *Zeitschr. für Kathol. Theol.*, XXIII, 1899, p. 759.
3) Jülicher, *Real-Encycl.* de Pauly-Wissowa, t. IV, 1901, p. 773.
4) Harnack, *Gesch. der altchristl. Litter.*, I, p. 731.
5) Id., *Die Chronologie der altchristl. Litter.*, t. II (Leipzig, 1904), p. 439-442.
6) *Ibid.*, p. 437.
7) Commodien, *Carm. apolog.*, 808 : « Sed erit initium septima persecutio nostra ».
8) Augustin, *De civ. Dei*, XVIII, 52.

invasion de Goths[1]; c'est, dit-on, une allusion aux incursions des Goths sous le règne de Philippe l'Arabe ou sous le règne de Dèce.

On a objecté, non sans raison, que pendant tout le IIIe et le IVe siècle l'Empire romain a été menacé par les Goths. D'ailleurs, la prédiction de Commodien ne s'accorde guère avec les faits auxquels on la rapporte. Au temps de Philippe et de Dèce, les Goths se sont contentés de ravager les provinces voisines du Danube ; suivant le poète, ils devaient s'emparer de Rome[2]. Ils n'ont accompli la prédiction qu'au début du Ve siècle ; en bonne logique, on devrait voir dans ce passage du *Carmen* une allusion aux exploits d'Alaric. En réalité, les Goths interviennent dans le poème, tout simplement, parce que c'étaient en ces temps-là les barbares les plus redoutés. L'auteur ne vise spécialement aucun fait historique. Dans sa description de la fin du monde, il s'inspire seulement des traditions juives[3] et des légendes relatives à Néron[4]. Surtout, il met en scène ses souvenirs d'Apocalypse. A ces Goths qui doivent s'emparer de Rome et la saccager, il donne pour roi Apollyon, un personnage apocalyptique[5] : c'est le nom de l'ange de l'abîme qui commande aux sauterelles-monstres chargées de tourmenter les hommes[6]. Les sauterelles de l'Apocalypse s'acharnent contre leurs victimes pendant cinq mois[7] ; de même, pendant cinq mois, les Goths massacreront les païens de Rome[8]. Nous voilà prévenus : le poète va de la légende néronienne à l'Apocalypse. Et c'est vraiment perdre son temps que de chercher dans ces rêveries des allusions à la réalité historique.

Quant au vers où est mentionnée la « septième persécution »[9], il n'a certainement pas le sens qu'on lui a prêté. Les classifications de ce genre s'inventent après coup ; c'est seulement après la paix de l'Eglise, qu'on a eu l'idée de numéroter les périodes de souffrance ; de ce calcul, qui d'ailleurs correspondait fort mal à la réalité des faits, on ne trouve pas trace avant saint Augustin[10]. Les victimes des édits de Dèce ne se doutaient guère qu'ils seraient les héros de la « septième persécution. » Notons encore que le compte eût été particulièrement inexact en Afrique, où probablement écrivait Commodien, et où les chrétiens, à notre con-

1) Commodien, *Carm. apolog.*, 810.
2) *Ibid.*, 813-816.
3) *Ibid.*, 891 et suiv.
4) *Ibid.*, 823 et suiv.
5) *Ibid.*, 811 : « Rex *Apollyon* erit cum ipsis ».
6) Saint Jean, *Apocal.*, IX, 11 : « Et habebant super se regem angelum abyssi, cu nomen hebraice Abaddon, graece autem *Apollyon* ».
7) *Ibid.*, IX, 5 et 10.
8) Commodien, *Carm. apolog.*, 822.
9) *Ibid.*, 808.
10) Augustin, *De civ. Dei*, XVIII, 52.

naissance, n'avaient été traqués que sous les règnes de Commode et de Septime Sévère. Enfin, il y a une singulière contradiction dans le raisonnement de plusieurs des érudits qui veulent identifier la « septième » persécution du *Carmen* avec la persécution de Dèce. Ils admettent à la fois que le poète a peint l'une et a prédit l'autre, ce qui semble difficile à concilier : si ces violences, dont Commodien aurait été le témoin et le peintre, étaient la *septième* persécution, celle qu'il annonçait, pour la fin du monde, aurait été au moins la *huitième*. — Mais l'histoire n'a que faire ici. L'explication est beaucoup plus simple, et elle est encore dans l'Apocalypse : le nombre *sept* est le nombre sacré[1]. C'est le septième ange qui donne le signal du jugement dernier[2]; de même, dans le rêve mystique des premiers chrétiens, la septième persécution devait amener la fin du monde.

D'autres savants, qui avec Aubé placent en 260 la composition du *Carmen*, ont cru trouver dans ce poème une allusion précise à la persécution de Valérien[3]. D'après Commodien, l'Antechrist Néron doit traquer les fidèles pendant « trois ans et demi »[4]. C'est, dit-on, un souvenir des « quarante-deux mois » de la persécution de Valérien. Mais, d'abord, nous ne savons pas si cette persécution a duré ou non quarante-deux mois : elle commença en août 257[5], mais nous ne connaissons pas la date exacte de l'édit de Gallien, qui y mit fin vers 260[6]. Puis, Commodien ajoute que Néron sévit pendant « le temps fixé »[7]. Cela signifie que le poète se réfère à l'Écriture. En effet, dans l'Apocalypse, le massacre dure « trois jours et demi »; ce qui, dans le langage allégorique, équivaut à trois ans et demi, comme le fait remarquer précisément, dès 243, l'auteur du *De Pascha Computus*[8]. Ici encore, la prétendue allusion historique n'est qu'un souvenir de l'Apocalypse[9].

1) Saint Jean, *Apocal.*, I, 4; V, 1; VI, 1; VIII, 1-2; X, 3-4; etc.

2) *Ibid.*, XI, 15 et suiv.

3) Aubé, *L'Eglise et l'Etat dans la seconde moitié du* III*e siècle*, p. 542; Allard, *Les dernières persécutions du* III*e siècle*, p. 55, n. 4.

4) Commodien, *Carm. apolog.*, 885-886 : « triennii tempore toto | Et anno dimidio ».

5) *Acta Cypriani*, 1.

6) Eusèbe, *Hist. Eccles.*, VII, 13.

7) Commodien, *Carm. apolog.*, 886 : « statuta tempora complet ».

8) Saint Jean, *Apocal.*, XI, 9 et 11. — Cf. *De Pascha comput.*, 14 : « Quod est triennium et menses sex..., in quibus diebus ille Antichristus magnam faciet vastationem ». Ce passage est d'autant plus significatif, que le *De Pascha computus* est antérieur de quinze ans à la persécution de Valérien.

9) D'après une autre prophétie de l'Apocalypse, la bête à sept têtes et à dix cornes doit sévir pendant quarante-deux mois : « data est ei potestas facere menses quadraginta duos » (*Apocal.*, XIII, 5). — Ainsi que Commodien, Lactance admet que la persécution de l'Antechrist durera quarante-deux mois : « et dabitur ei desolare orbem terrae mensibus quadraginta duobus ». (*Divin. Instit.*, VII, 17, 8).

Ce n'est pas à dire, qu'on ne puisse relever, dans les poèmes de Commodien, aucune allusion aux persécutions réelles. Mais ces allusions sont d'un caractère trop général, pour qu'on en tire une indication chronologique. Dans le *Carmen*, le signal des violences est donné par deux édits, qui enjoignent aux chrétiens d'abjurer et de participer aux cérémonies païennes[1]; ces clauses sont communes à l'édit de Dèce[2] et au dernier édit de Dioclétien[3]. Le Néron de Commodien, pour frapper plus sûrement les fidèles, s'adjoint deux « Césars »[4]. A la fin de l'année 250, l'empereur Dèce conféra le titre de *César* à ses deux fils, Q. Herennius Etruscus et C. Valens Hostilianus[5]. Mais ces personnages obscurs n'ont joué aucun rôle dans les persécutions, et ils paraissent n'avoir eu, d'un César, que le titre. Au contraire, la prédiction de Commodien s'applique fort bien aux Césars de la hiérarchie dioclétienne, qui étaient de véritables empereurs, et qui tous successivement, sauf Constance et Constantin, s'acharnèrent contre les chrétiens.

Dans les *Instructiones*, il est question plusieurs fois d'une paix trompeuse, toujours menacée (*pax subdola*)[6]; de chrétiens apostats[7], de confesseurs et de prêtres en révolte contre leur évêque[8], même de schisme[9]. Tous ces traits conviennent fort bien à la période de paix menaçante (251-256) qui sépare les persécutions de Dèce et de Valérien. Mais ils ne s'appliquent pas moins bien à la période comprise entre les années 305 et 311, entre la fin des persécutions de Dioclétien et l'édit de Maxence. Pendant ces années-là, les Eglises d'Occident ne furent plus inquiétées ; elles se reconstituèrent en paix, bien que les édits de persécution n'eussent pas été rapportés ; mais elles furent troublées, surtout à Carthage et en Afrique, par des intrigues d'apostats, de confesseurs et de prêtres rebelles, par les premières agitations du grand schisme qui allait devenir le donatisme. De toutes ces allusions de Commodien, on peut conclure seulement qu'il écrivait soit après la persécution de Dèce, soit après celle de Dioclétien.

En tout cas, l'on peut fixer avec beaucoup de vraisemblance les deux limites extrêmes entre lesquelles se place la composi-

1) Commodien, *Carm. apolog.*, 873-876.
2) Cyprien, *De lapsis*, 8 et suiv.
3) Eusèbe, *Hist. Eccles.*, IX, 9, 4; *De martyr. Palaest.*, 3, 1.
4) Commodien, *Carm. apolog.*, 871 : « Participes autem duo sibi Caesares addit. » — Cf. *ibid.*, 911 : « tres Caesares ».
5) Cagnat, *Cours d'épigraphie latine*, 3e éd., p. 203.
6) Commodien, *Instruct.*, II, 25 : « De pace subdola »; II, 29, 6.
7) *Ibid.*, II, 9; 11; 13; 25, 8; 29, 10.
8) *Ibid.*, II, 6, 3; 29.
9) *Ibid.*, II, 25, 3-4. — Cf. II, 6.

tion des deux poèmes. Commodien connaissait sûrement la plupart des ouvrages de saint Cyprien. Il a emprunté aux *Testimonia* beaucoup de ses citations bibliques, en reproduisant même parfois les expressions du Commentaire [1]. De plus, il a mis à contribution plusieurs opuscules du grand évêque [2]. Dans l'acrostiche *Pastoribus Dei*, il paraît tracer le portrait de Cyprien : circonstances de l'élection, abandon des biens, conduite politique, martyre, tous les détails concordent [3]. Evidemment, Commodien écrivait après la mort de Cyprien, donc après 258. D'autre part, il écrivait en un temps de tolérance religieuse [4], donc après la fin de la persécution de Valérien ; c'est-à-dire, au plus tôt, en 260. — L'autre limite est indiquée par les allusions à la paix trompeuse, à la persécution toujours menaçante [5], à l'attitude des confesseurs et des apostats [6]. Le poète invite les *lapsi* à faire pénitence, à se réconcilier avec l'Église ; il parle d'enfants chrétiens qui avaient été contraints de sacrifier aux idoles, et il espère que, devenus grands, ils retrouveront la foi de leurs parents [7]. Ces allusions, ces exhortations, n'auraient point de sens après la victoire de Constantin et le triomphe de l'Église. Elles sont d'un temps où la paix semblait encore menacée, où le christianisme était encore suspect. Elles sont antérieures, sinon à l'édit de Maxence, qui pouvait laisser subsister quelques craintes de retour offensif, du moins à l'édit de Milan, qui, au début de 313, proclama officiellement le principe de la liberté religieuse, et qui fut aussitôt suivi de plusieurs lois en faveur des chrétiens.

C'est donc entre 260 et 313 qu'ont été composés les deux poèmes. Peut-on préciser davantage? Nous avons montré plus haut que les allusions aux édits impériaux, aux *lapsi*, aux confesseurs et aux prêtres rebelles, aux schismatiques, pourraient se rapporter également aux années 251-256 (intervalle entre les persécutions de Dèce et de Valérien), ou aux années 305-311 (intervalle entre la persécution de Dioclétien et l'édit de Maxence). La première période se trouve exclue maintenant, puisque les poèmes ne sont pas antérieurs à 260. Il est donc très vraisemblable qu'ils datent de la seconde période, ou, du moins, de la période comprise entre 305 (fin des persécutions de Dioclétien) et 313 (édit de Milan). Dès lors, on s'explique le passage

1) Dombart, *Commodianus und Cyprians Testimonia*, dans la *Zeitsch. für wiss. Theol.*, t. XXII, 1879, p. 374. — Voyez plus haut, t. I, p. 123.

2) Dombart, *Commodiani carmina*, p. IV; Harnack, *Die Chronologie der altchristl. Litter.*, t. II, p. 440.

3) Commodien, *Instruct.*, II, 28.

4) *Ibid.*, II, 25 ; 29, 6.

5) *Ibid.*, II, 25, 7 : « Subdola pax vobis venit, persecutio flagrat ».

6) *Ibid.*, II, 6, 3 ; 9 ; 11 ; 13 ; 25.

7) *Ibid.*, II, 10.

du *Carmen* où l'Antechrist Néron s'adjoint des Césars[1] : c'est une allusion très claire à l'organisation politique du temps.

L'hypothèse deviendrait une certitude, s'il était démontré que Commodien a imité Lactance. C'était l'opinion de Gennadius, le seul auteur ancien qui parle de Commodien[2] ; et cette opinion, naguère rejetée sans discussion, trouve aujourd'hui des partisans. Lactance et Commodien ont également décrit les révolutions et les bouleversements qui doivent marquer la fin du monde ; les deux récits sont si étroitement apparentés, que l'un des deux écrivains a dû imiter l'autre[3]. On a signalé des analogies curieuses jusque dans le détail de certaines phrases[4]. Si Commodien était antérieur, Lactance l'aurait cité probablement avec les autres apologistes. De plus, on peut observer que la conception eschatologique du *Carmen* est plus compliquée ; elle est d'un homme qui cherche à renouveler un sujet. Selon toute apparence, c'est donc Commodien qui est l'emprunteur. Il a pu connaître les *Institutions*, écrites entre 307 et 311, comme nous l'avons montré.

En résumé, les *Instructiones* et le *Carmen apologeticum* ont été composés certainement après 260 et avant 313 ; très probablement, entre 305 et 313 ; et, sans doute, si l'auteur a imité Lactance, en 311-312.

On admet généralement que Commodien vivait en Afrique, mais qu'il était originaire de Gaza, en Palestine. Cette dernière hypothèse n'a d'autre fondement qu'une interprétation fantaisiste de deux mots très suspects, presque sûrement insérés après coup dans le manuscrit dont dérivent les nôtres. Dans le dernier vers des *Instructiones*, le poète avertit ses lecteurs qu'ils trouveront son nom dans le livre[5]. En effet, le dernier acrostiche, lu à rebours, donne « *Commodianus mendicus Christi* ». En tête du morceau, les manuscrits présentent ce titre énigmatique : « *Nomen Gasei* »[6].

Les éditeurs, sauf le plus récent, ont remplacé *Gasei* par *Gazaei*; et, de cette correction, est née la légende. On a vu dans le mot *Gazaei* l'ethnique de la ville de Gaza ; et l'on a répété pendant plus de deux siècles que Commodien était né à Gaza

1) *Carm. apolog.*, 871. — Cf. *ibid.*, 911.

2) Gennadius, *De vir. ill.*, 15 : « Lactantium et Papiam auctores secutus ».

3) Lactance, *Divin. Instit.*, VII, 14 et suiv. ; Commodien, *Carm. apolog.*, 791 et suiv. ; *Instruct.*, I, 41 ; II, 1-4.

4) Lactance, *Divin. Instit.*, IV, 10, 6 (= Commodien, *Carm. apolog.*, 192) ; — V, 1, 27 (= Commodien, *Carm. apolog.*, 612). — Cf. Harnack, *Die Chronologie der altchristl. Litter.*, t. II, p. 441.

5) Commodien, *Instruct.*, II, 39, 26 : « Curiositas docti inveniet nomen in isto ».

6) *Ibid.*, II, 39.

en Palestine. — Cependant, cette hypothèse soulève bien des objections. D'abord, comme on l'a vu, les manuscrits donnent *Gasei*. Ensuite, l'ethnique de Gaza est *Gazensis* (grec Γαζίτης); la forme *Gazaeus* n'apparaît qu'au VIe siècle. Puis, il y avait d'autres villes du nom de *Gaza*, notamment au sud de l'Egypte[1]; en Numidie, nous connaissons une *Gazaufala*. En outre, *Gasei* peut être une altération pour *Casei*; et plusieurs cités d'Afrique s'appelaient *Casae*. Ajoutons que Commodien paraît être né dans une famille chrétienne[2]; or, nous savons que la population de Gaza, en Palestine, était restée presque complètement païenne, et que, vers la fin du IVe siècle, on y comptait seulement cent vingt-sept chrétiens[3]. De plus, les surnoms tirés d'un ethnique étaient très fréquents chez les Romains; et, généralement, ils n'indiquaient pas que la personne fût originaire de la cité correspondante. Enfin, le poète ne fait nulle part la moindre allusion à son pays d'origine; aucun de ses lecteurs n'aurait compris ce que venait faire cet « homme de Gaza » dans le titre du dernier acrostiche. La légende ne résiste pas à un examen sérieux; et tout prouve que le mot *Gasei* ne peut être un ethnique.

On a donc cherché autre chose. On a supposé que *Gazaeus* était une traduction, même une simple transcription, du grec Γαζαῖος, dérivé de Γάζα, trésor[4]. *Gazaeus* signifierait « le Riche »; et l'on attribue le même sens au mot *Commodianus*, dérivé de *commodum*, profit. Il y aurait, dans le dernier acrostiche, un double jeu de mots : *Commodianus* ou « le Riche » s'est fait volontairement, par son humilité et sa charité, le « mendiant du Christ » (*mendicus Christi*); ce qui ne l'empêche pas d'être encore *Gazaeus*, « le Riche » devant Dieu. — L'explication est ingénieuse, bien qu'un peu compliquée. Malheureusement, elle en prend trop à son aise avec le vocabulaire réel : l'adjectif γαζαῖος n'existe pas en grec, et l'adjectif latin *commodianus* se rattache au nom propre *Commodus*. En outre, l'hypothèse ne justifie guère la bizarrerie du titre : que signifieraient ces mots « Nom du Riche », là où l'on attendrait « Nom du poète »?

En désespoir de cause, on a supposé tout récemment que *Gasei* pouvait être simplement un nom propre d'homme, un nom sémitique. L'auteur des *Instructiones* serait d'origine punique, et se serait appelé *Gasei* ou *Gaseus*; suivant un usage assez répandu,

1) Pline, *Hist. Nat.*, VI, 174.

2) Commodien, *Instruct.*, I, 1, 5.

3) *Vita Porphyr.*, p. 12, 1; 16, 7; 20, 2. — Cf. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, Leipzig, 1902, p. 423.

4) Commodien se sert lui-même du mot *gazum* pour désigner le trésor de l'Eglise (*Instruct.*, II, 14, 12; 31, 14).

il aurait pris un surnom personnel, peut-être lors de son baptême, et serait devenu *Commodianus*[1]. — Ce changement de nom n'a rien d'invraisemblable en soi. Mais la difficulté subsiste : comment les lecteurs auraient-ils pu comprendre le titre de l'acrostiche? Nulle part, dans ce qui précède, il n'a été question de ce nom mystérieux. Peut-on admettre que le poète ait dit en terminant : « Voici le nom de *Gasei* », et qu'il ait signé ensuite « *Commodianus* »? C'est comme si nous écrivions : en tête « Nom de Pierre »; et, au dessous, « Paul ».

En réalité, aucune des explications proposées n'est satisfaisante. Le mieux est, sans doute, d'avouer notre ignorance. Les deux mots *Nomen Gasei* nous paraissent plus que suspects. Ou bien, c'est une addition d'un copiste qui aura voulu jouer sur le sens de *Commodianus* et traduire ce nom, tant bien que mal, en grec. Ou bien, le titre est altéré. Ou plutôt, nous croirions à une addition suivie d'une altération. Il est à remarquer que Gennadius ne fait pas la moindre allusion au mot *Gasei*; au contraire, il vise le *mendicus Christi*, quand il rappelle l'amour du poète pour la « pauvreté volontaire »[2]. Dans l'exemplaire des *Instructiones* qu'avait entre les mains Gennadius, et où il a pris ses renseignements sur Commodien, le dernier acrostiche ne devait pas avoir de titre. Tout porte à croire qu'il en était de même primitivement pour toutes les pièces du recueil. Aujourd'hui encore, elles ont simplement pour en-tête les mots qui forment acrostiche, c'est-à-dire, au fond, qu'elles n'ont point de véritable titre. Qui dit *acrostiche*, dit *énigme*; c'eût été une grande naïveté, de la part du poète, de donner en tête le mot de l'énigme. Nous croyons donc que Commodien a aligné ses acrostiches, les uns après les autres, sans autre indication. Un copiste, dans l'intérêt des lecteurs peu clairvoyants, a cru devoir transcrire, au-dessus de chaque morceau, la série des mots qui formaient acrostiche. Il ne pouvait naturellement procéder de même pour la dernière pièce, qui révélait le nom du poète; il a dû inscrire au-dessus quelque chose comme *Nomen poetae*, ou une formule analogue. Et ce titre se sera altéré, de copiste en copiste. On

1) Harnack, *Die Chronologie der altchristl. Litter.*, t. II, p. 436. — On rattache à la racine punique *g(a)d* une série de noms latins qui figurent dans des inscriptions d'Afrique : *Gadaeus* (*C. I. L.*, VIII, 793 : épitaphe bilingue, latine et néo-punique), *Gadaia*, *Gadaïs*, *Goddaeus*, *Guddem*, *Gyddem* (*ibid.*, 877; 1266; 11307; 12378; 15124. — Cf. Toutain, *Les cités romaines de la Tunisie*, Paris, 1895, p. 171). On sait qu'en Afrique le Z remplace couramment D ou DI. Il n'est donc pas impossible que *Gadaeus* soit l'équivalent de *Gazaeus* ou *Gasaeus* ou *Gaseus*.

2) Gennadius, *De vir. ill.*, 15 : « Maxime voluntariae paupertatis amorem prosecutus ».

peut se demander encore si le mot *Gasei* n'est pas une sorte d'énigme, un mot artificiel composé d'une série d'abréviations.

Nous ne savons donc pas où est né le poète; mais on s'accorde à penser qu'il écrivait en Afrique pour un public africain. Même les critiques qui le croient originaire de Palestine, admettent néanmoins qu'il se fixa de bonne heure en Occident. Sa langue et sa versification suffiraient à prouver qu'il n'a pu composer ses ouvrages en Orient. Les Orientaux, pendant tout l'Empire, ont parlé grec; s'ils étaient lettrés, ils avaient pu apprendre le latin, mais c'était toujours le latin classique, correct, des écoles et des classes instruites. Ce fut le cas de Claudien d'Alexandrie. La langue barbare et la versification populaire des *Instructiones* ou du *Carmen*, ne se comprennent que dans un pays où le peuple même parlait latin : en Orient, s'il avait visé le même public, Commodien eût sûrement parlé grec.

Rien dans les poèmes ne trahit un auteur italien, ou espagnol, ou gaulois. Au contraire, tout nous reporte vers l'Afrique : la haine contre Rome, un sentiment qui ne se trouve guère à cette époque que chez les Sibyllins ou chez des auteurs africains[1]; le nom même de *Commodianus*, qui se lit dans des inscriptions africaines[2]; la mention de Caelestis, la grande déesse de Carthage[3]; les nombreuses allusions aux persécutions et aux schismes d'Afrique, à l'épiscopat de Cyprien[4]; la langue, l'emploi de formes familières aux Africains, comme *zabulus* pour *diabolus*, ou *zacones* pour *diacones*[5]; la redondance du style, l'analogie de la versification avec celle des inscriptions d'Afrique; les sources des deux ouvrages, l'emploi systématique des *Testimonia*, les emprunts fréquents à Tertullien ou à Cyprien; le tempérament même du poète, son tour d'esprit, qui fait songer à un Tertullien ou un Arnobe moins cultivé. De toutes parts, on est amené à cette conclusion, que Commodien était un Africain, ou, du moins, vécut longtemps en Afrique.

Il parle volontiers de sa conversion. Il paraît avoir essayé de plusieurs religions, avant de se rallier définitivement au christianisme. Il appartenait probablement à une famille chrétienne; mais, dès sa première jeunesse, on ne sait sous quelle influence, il fut attiré vers le paganisme. Il raconte qu'il fréquentait secrètement les temples : « Moi aussi, dit-il, j'ai erré pendant longtemps; j'assistais aux cérémonies des temples, à l'insu même de

1) Commodien, *Carm. apolog.*, 813-816; 889-890; 921-926.
2) *C. I. L.*, VIII, 2690; 12155.
3) Commodien, *Instruct.*, I, 16, 9.
4) *Ibid.*, II, 6; 9-11; 13; 25; 28-29.
5) *Ibid.*, II, 16, 7; 18, 4; 19, 16; 27, 1.

mes parents »[1]. Entraîné par une curiosité mystique, il s'égarait dans les plus absurdes superstitions : « Ignorant que j'étais, dit-il, j'allais de côté et d'autre, séduit par une vaine espérance, alors que la folie du premier âge m'emportait dans le vide. J'étais plus léger qu'un fétu de paille; comme si j'avais eu cent têtes sur les épaules, je me précipitais dans toutes les directions »[2]. Il croyait à l'astrologie[3], à la magie, aux incantations, et songeait même à se faire devin ou sorcier[4].

Déçu par le polythéisme et par les sciences occultes, il semble s'être tourné vers le judaïsme. Dans ses deux ouvrages, il parle sans cesse des Juifs[5] et des Judaïsants[6]; il s'acharne contre eux avec une rancune de transfuge. Selon toute apparence, il crut trouver la vérité dans la religion d'Israël, et s'y affilia, au moins comme païen judaïsant.

C'est, dit-il, la lecture de la Bible qui l'amena ou le ramena au christianisme[7]. Ses poèmes attestent, en effet, qu'il avait lu et relu les livres saints. Mais, si ces lectures changèrent l'orientation de sa vie, c'est que son esprit y avait été préparé par une série de déceptions. Sa conversion paraît avoir eu surtout des causes morales. Comme bien d'autres en ces temps-là, il était tourmenté par le besoin de croire; il était allé de religion en religion, et n'avait trouvé partout qu'incertitude. Quelque temps, il avait essayé de se rassurer en écartant l'idée d'une existence future : « Je pensais, dit-il, que la vie de ce monde était la vraie; j'admettais comme vous que tout finissait avec la mort, et que l'âme mourait en quittant le corps »[8]. Malgré tout, il s'inquiétait. Il trouva dans le christianisme la certitude, les espérances et les promesses qu'il avait en vain cherchées ailleurs. Il y trouva aussi deux choses qui le séduisirent par dessus tout : une morale plus nette et plus haute, une charité active. En se rappelant sa conversion, il entonnait un chant d'allégresse : « Grâces soient rendues au Seigneur! Ma voix ne suffit pas à lui rendre grâces. C'est lui qui, dans ma misère et ma détresse, m'a éclairé enfin. J'ai ouvert le Livre de la Loi, pour voir ce que j'y apprendrais : aussitôt, j'ai vu briller le flambeau. Alors, j'ai reconnu le Dieu unique, le Dieu souverain du ciel »[9].

1) Commodien, *Instruct.*, I, 1, 4-5. — Cf. *ibid.*, I, 7, 21; 8, 2; 26, 24; 32, 2; *Carm. apolog.*, 3-6.
2) *Carm. apolog.*, 3-6.
3) *Instruct.*, I, 7, 21; 8, 2.
4) *Carm. apolog.*, 7-8.
5) *Instruct.*, I, 38-40; 41, 19-20; *Carm. apolog.*, 199-202; 217-262; 387-402; 479-480; 525-528; 539-546; 617-744; etc.
6) *Instruct.*, I, 24 et 37.
7) *Ibid.*, I, 1, 6; *Carm. apolog.*, 11. — Cf. Gennadius, *De vir. ill.*, 15 : « Commodianus dum inter saeculares litteras etiam nostras legit, occasionem accepit fidei ».
8) Commodien, *Instruct.*, I, 26, 25-27.
9) *Carm. apolog.*, 9-13.

Dans sa conversion, il ne s'est pas arrêté à mi-chemin; il a certainement reçu le baptême[1]. D'ailleurs, ses critiques et ses conseils sont d'un homme qui était initié à tous les secrets de la communauté, et qui connaissait les devoirs ou les privilèges de chacun, à tous les degrés de la hiérarchie[2]. Il raconte, sans en donner la raison, qu'il avait été soumis à la discipline de la pénitence : « Je l'avouerai, dit-il aux pénitents, je suis l'un des vôtres; j'ai éprouvé jadis la terreur de la chute[3] ». Avait-il été, pour quelque faute, momentanément exclu de la communauté? Nous ne savons. On peut supposer tout simplement qu'il avait été baptisé dans sa première jeunesse, et que, revenu à l'Église, après s'être égaré dans les temples ou les synagogues, il avait dû se soumettre à la pénitence pour obtenir son pardon.

Il paraît avoir occupé un assez haut rang dans sa communauté. Il parle en homme indépendant, critique les abus, fait la leçon à tous avec une franchise souvent brutale. D'après l'opinion courante, il aurait été évêque. Il a si peu le ton, et l'allure, et la diplomatie d'un évêque, que cette supposition a été jugée invraisemblable par bien des savants. En fait, l'hypothèse n'a d'autre fondement que l'*Explicit* du *Carmen*, où on lit : « *Explic*[*it t*]*ractat*[*us*] *s*(*an*)*c*(*t*)*i ep*(*i*)*sc*(*opi*)[4]... » On voit que le nom de Commodien ne figure pas à cet endroit dans le manuscrit; il y figurerait, qu'on pourrait soupçonner encore une méprise d'un copiste, une confusion avec un autre écrivain. On doit donc en revenir au texte même des poèmes. Or, l'auteur ne fait aucune allusion à ces prétendues fonctions épiscopales; et aucun détail ne permet de supposer qu'il les ait remplies. Nous voyons, au contraire, qu'il critique sans ménagement les clercs de tout rang[5], sans jamais se considérer comme un des leurs. Il déclare lui-même qu'il n'est pas un « docteur »[6]. Tout porte à croire qu'il n'était ni évêque ni clerc; il a toutes les allures d'un laïque.

Mais nous avons montré plus haut que, dans les Églises africaines du IVe siècle, certains laïques exerçaient des fonctions importantes : les *seniores laïci*, qui formaient une sorte de conseil d'administration, chargé d'assister et de contrôler l'évêque, même de l'accuser devant les conciles, en cas de malversations[7]. Commodien a pu être l'un de ces *seniores*; et cette

1) *Instruct.*, II, 5, 8; 6, 6 et 9; 7, 12.

2) *Ibid.*, II, 5-9; 17-21; 26-29; 34.

3) *Ibid.*, II, 8, 8-9. — Cf. II, 20, 1.

4) Dombart, *Commodiani carmina*, p. 188.

5) Commodien, *Instruct.*, II, 26-29; 34; 37.

6) *Ibid.*, II, 22, 15 : « Non sum ego doctor »; *Carm. apolog.*, 60-63 : « Nos autem de Christo docemus. | Non sum ego vates nec doctor jussus ut essem | ... Ergo, mei similes... »

7) Voyez plus haut, p. 83.

hypothèse expliquerait plusieurs détails de ses poèmes. Non seulement il prêche à tout propos la charité, mais il tient à ce que cette charité se transforme en espèces sonnantes au profit de la caisse commune. Il reproche aux clercs leur peu de générosité : « Vous ne donnez rien au Christ »[1]. Il dit à l'ivrogne : « Donne ton argent, dont tu fais si mauvais usage »[2] ; et au dévot : « Si tu ne donnes rien, tu as beau adorer Dieu, tu perds ton temps à prier, imbécile »[3]. Ailleurs, s'adressant à tous les fidèles : « Vous ne faites pas d'aumônes, vous ne faites pas de dons au trésor ; et ainsi, les mains vides, vous croyez gagner le Seigneur? »[4] Il veut que le riche sacrifie une partie de sa fortune[5]. Il exige même que le pauvre apporte son obole : « Sur le produit de ton travail, tu dois envoyer quelque chose au trésor »[6]. On croirait entendre le trésorier d'une société de bienfaisance. On peut se demander si Commodien n'a pas rempli précisément, dans sa communauté, ces fonctions de trésorier. Là serait peut-être l'explication du titre singulier qu'il prend lui-même dans son dernier acrostiche : *mendicus Christi*, mendiant pour le Christ, c'est-à-dire, dans le langage mystique du temps, mendiant pour les pauvres[7]. On s'expliquerait aussi les jeux de mots sur le nom de l'auteur, et le ton des *Instructiones* : Commodien n'aurait été ni un évêque, ni un clerc, ni un simple fidèle, mais un laïque indépendant et influent, membre du conseil des *seniores*, et administrateur de la caisse commune.

Autant qu'on peut juger de son caractère par ses ouvrages, c'était un homme très généreux, désintéressé, libre d'allures ; mais aussi un homme tout d'une pièce, intransigeant, à la façon d'un Tertullien ou d'un Arnobe. Très sincère lui-même, il avait l'horreur du mensonge, des hypocrisies mondaines ou sociales. Il poussait la franchise jusqu'à la brutalité, jusqu'à l'injure : ses adversaires sont des ignorants, des ingrats, des impies, des criminels, des sots, des imbéciles[8]. Très exclusif dans ses conceptions et ses principes, il a une haine irréconciliable pour tout ce qui reste en dehors de son Église ou ne répond pas à son idéal chrétien. Il malmène surtout les Juifs[9]. Mais il est aussi

1) Commodien, *Instruct.*, II, 34, 5.
2) *Ibid.*, II, 36, 6.
3) *Ibid.*, II, 38, 5-6.
4) *Ibid.*, II, 14, 12-13.
5) *Ibid.*, I, 30, 6; II, 18, 17 et 24; 20, 12.
6) *Ibid.*, II, 31, 14.
7) *Ibid.*, II, 39. — On donne généralement à *mendicus Christi* le sens d'*ascète*, la pauvreté étant considérée comme un degré vers la perfection chrétienne (saint Luc, *Evang.*, VI, 20). Mais cette interprétation n'est confirmée par aucun témoignage du temps.
8) Commodien, *Instruct.*, I. 14, 6; 26, 5 et 34 ; 29, 4 ; 34, 14; etc.
9) *Ibid.*, I, 38-40 ; *Carm. apolog.*, 199-202; 217-262; 387-402 ; 479-480; 525-528; 539-546 ; 617-744 ; etc.

dur pour Rome[1]. Il souhaite « la destruction de cet empire, qui a pour base l'iniquité, et qui par d'injustes tributs a longtemps épuisé tous les peuples »[2]. Il poursuit Rome de sa rancune jusqu'à la fin du monde ; il se réjouit à la pensée que les barbares la mettront à sac[3], et qu'il ne restera pas trace de cette ville orgueilleuse : « Elle se réjouissait, mais la terre entière gémissait ; c'est à peine si le châtiment égale le crime. Elle pleure éternellement, elle qui se prétendait éternelle »[4]. Le poète n'est guère plus indulgent pour l'Eglise. Il a le goût de l'ordre et de la hiérarchie ; il entend que chacun reste à son rang et remplisse sa tâche en conscience. Aussi est-il sévère pour les apostats, pour les confesseurs rebelles, pour les évêques, les prêtres et les autres clercs qui manquent à leurs devoirs[5].

Il fait profession d'humilité. Il rappelle qu'il a été pénitent[6]. Il écrit même : « Je ne suis pas un homme juste, mes frères; je sors du cloaque, je ne m'enorgueillis pas »[7]. Au fond, cependant, il est assez hautain; il affecte de mépriser les grandeurs comme toutes les choses de ce monde[8]. Mais il ne dédaigne que les riches et les puissants. Pour les humbles, il n'a que de la compassion et un dévouement actif. Il se fait l'apôtre de la charité[9]. Parfois même, il admet la fraternité universelle : il appelle les païens « ses frères »[10], il s'attendrit sur le sort des idolâtres[11]. Il témoigne souvent de sa sympathie pour le peuple[12], et il la prouve en écrivant pour lui. Il est très *peuple* lui-même, dans ses sympathies et ses antipathies, dans sa défiance contre les riches, les juges et les puissants, dans la sévérité de ses jugements, dans ses franchises intempestives et ses brutalités.

Commodien n'a rien d'un philosophe. Il ne s'intéresse pas au jeu des idées, aux aventures de la pensée, aux spéculations métaphysiques; et même, il ne se soucie guère du dogme chrétien. Il n'a que les curiosités mystiques : avant sa conversion, il allait du polythéisme au judaïsme, de l'astrologie à la magie; rallié définitivement au christianisme, il est hanté surtout par des visions apocalyptiques, par le tableau des derniers temps du

1) *Carm. apolog.*, 813-816 ; 887-890 ; 921-926.
2) *Ibid.*, 889-890.
3) *Ibid.*, 813-816.
4) *Ibid.*, 921-923.
5) *Instruct.*, II, 6; 9; 11; 13 ; 25-29 ; 34 ; 37.
6) *Ibid.*, II, 8, 8-9.
7) *Ibid.*, II, 20, 1-2.
8) *Carm. apolog.*, 304 et suiv.; *Instruct.*, I, 22; 26-27 ; 29 34; II, 16; etc.
9) *Instruct.*, I, 30, 6 ; II, 14, 12-13 ; 18, 17 et 24; 20, 12; 31, 14; 34, 5 ; 36, 6; 38, 5-6.
10) *Ibid.*, I, 34, 5 : « Gens, homo, tu frater ».
11) *Ibid.*, I, 1, 7-8.
12) *Ibid.*, II, 30-31.

monde[1]. Bien que son imagination l'entraîne souvent à matérialiser ses rêves mystiques, il a le sens du mystère : « Cela même que nous voyons, dit-il, nous ne pouvons le toucher tout entier. Qui pourra savoir ce qu'il y a au-delà de l'Océan? Nous voyons le ciel; mais, ce qui se passe à l'intérieur du ciel, personne ne le saura jusqu'à la fin du monde. Qu'il nous suffise de connaître les promesses relatives à l'avenir; c'est à cela que nous devons tendre de toute notre passion, de toute notre âme »[2].

Désespérant de pénétrer lui-même le mystère de la destinée humaine, et tourmenté quand même par un impérieux besoin de certitude, il ne pouvait trouver la solution cherchée que dans une révélation divine ; c'est ce qui l'a ramené et attaché pour toujours au christianisme. Dans l'étude des livres saints, il porte surtout des préoccupations morales[3]. Sa conception de la morale est tout utilitaire, au sens élevé du mot. Jusque dans ses évocations apocalyptiques, ce qui le séduit, c'est la perspective de voir se lever enfin le grand jour de la justice pour tous, le jour où chacun sera remis à son rang et traité suivant ses mérites. Il a le tour d'esprit pratique ; il préfère aux martyrs l'honnête homme et le bon chrétien[4]. Il exige que la charité se traduise par des dons, et la vertu par des actes. Et lui-même, par dessus tout, il veut être utile; il se propose simplement de guider ceux qui ignorent la bonne voie[5].

Il était, évidemment, peu instruit. Il cite bien quelques classiques[6], et parfois même il les imite[7], mais à la façon de ces soi-disant poètes qui ont rédigé en Afrique tant d'inscriptions métriques. D'ailleurs, il ne nomme les classiques que pour les proscrire[8]. A vrai dire, il ne connaît bien que la Bible ; et encore emprunte-t-il la plupart de ses citations aux *Testimonia* de Cyprien[9]. C'était un de ces hommes qui ont traversé les écoles, et qui pourtant, cela se voit encore, sont restés des ignorants. Tout au plus, c'était un demi-lettré, comme on en rencontre tant dans l'Afrique romaine, même parmi les versificateurs et les évêques[10]. D'esprit comme de caractère, Commodien était encore un homme du peuple, ou tout près du peuple, avec son

1) *Instruct.*, I, 41 ; II, 1-4 ; *Carm. apolog.*, 791 et suiv.
2) *Carm. apolog.*, 133-138.
3) C'est ce qu'a remarqué Gennadius : « Moralem sane doctrinam... prosecutus » (*De vir. ill.*, 15).
4) Commodien, *Instruct.*, II, 21-22.
5) *Ibid.*, I, 1, 1 et 9; *Carm. apolog.*, 14 et suiv.
6) *Carm. apolog.*, 583.
7) Dombart, *Commodiani carmina*, p. IV-VI.
8) Commodien, *Carm. apolog.*, 584 et suiv.
9) Dombart, *Commodianus und Cyprians Teslimonia*, dans la *Zeitschr. für wiss. Theol.*, XXII, 1879, p. 374.
10) Par exemple, les évêques numides qui, en 257, adressèrent trois lettres à leur collègue de Carthage (Cyprien, *Epist.* 77-79).

dédain des spéculations et des études désintéressées, avec sa conception trop simpliste de la vie et du monde, avec ses grosses plaisanteries, ses méchancetés innocentes, sa verve caustique et primesautière.

II

Les deux poèmes de Commodien. — Les *Instructiones*. — Le *Carmen apologeticum*. — Rapports des deux ouvrages. — Les sources de Commodien. — L'apologiste. — Le satirique. — Idéal de vie chrétienne. — Rêves millénaires. — Intérêt historique des deux poèmes.

Les deux ouvrages de Commodien, quoique très différents par le cadre, sont étroitement apparentés, dans le fond et dans la forme.

Les *Instructiones*, dont le titre complet est *Instructiones per litteras versuum primas* [1], sont un recueil de quatre-vingts pièces distinctes, dont la longueur est très inégale et varie de six [2] à quarante-huit vers [3]. Ces pièces sont acrostiches, sauf deux qui sont abécédaires, c'est-à-dire que la série des premières lettres correspond à la série des lettres de l'alphabet [4]. Ces raffinements, qui surprennent d'abord dans une œuvre de ce genre, ne sont probablement pas un simple jeu d'esprit. C'est surtout un procédé mnémotechnique ; car il est vraisemblable que ces morceaux étaient destinés à être appris par cœur. Les *Instructiones* font songer à certains manuels en vers qui étaient en usage dans les écoles, les *Sixains* d'Apollinaire de Carthage, les *Catonis Disticha*, le *Liber medicinae* de Sammonicus Serenus.

On ne peut guère douter que le recueil ait été formé par le poète lui-même. Commodien parle de son « petit livre » [5]; ailleurs, il annonce les acrostiches sur la résurrection et la vie future [6]; il a dû classer les quatre-vingts pièces dans l'ordre où elles se présentent encore. Actuellement, ces quatre-vingts pièces sont groupées en deux livres, dont le premier comprend quarante-et-un morceaux, et le second, trente-neuf. La coupure est maladroite, et trahit probablement l'intervention de quelque copiste. Si la division en livres est l'œuvre de l'auteur, ce qui n'est pas certain, chacun des livres devait renfermer quarante

1) Dombart, *Commodiani carmina*, p. 3.
2) Commodien, *Instruct.*, II, 38.
3) II, 1.
4) I, 35; II, 19.
5) I, 22, 13 : « Unde non hoc curo disputare parvo libello ».
6) I, 25, 19 : « Eventura canam paucis in isto libello ». — Cf. I, 41; II, 1-4.

pièces; et, en effet, le dernier acrostiche du livre I se rapproche par le sujet, non pas de ceux qui précèdent, mais des premiers du livre II[1].

Le plan général de l'ouvrage rappelle celui des *Testimonia* de saint Cyprien : le premier livre, dirigé contre les païens et les Juifs, est apologétique, comme les deux premières parties du recueil de Cyprien; le second livre traite de la discipline chrétienne, comme la troisième partie des *Testimonia*. Commodien, qui a emprunté tant de citations bibliques à l'évêque de Carthage, l'a imité aussi dans la disposition des matières.

Le premier livre des *Instructiones* est donc une sorte d'*Apologie*. Comme chez la plupart des apologistes africains, la critique du paganisme et du judaïsme y tient beaucoup plus de place que l'exposé de la doctrine chrétienne. Après une courte préface, où il annonce son dessein de montrer aux autres la bonne voie, et où il allègue sa propre expérience[2], l'auteur part en guerre contre le polythéisme : d'abord, contre l'idolâtrie en général[3], puis contre divers dieux[4]. Au milieu du livre, prédomine la satire morale : contre l'ignorance des païens[5], contre les riches[6], contre les juges[7]. Puis sont raillés les Juifs[8] et les judaïsants[9]. A ces satires se mêlent quelques pièces sur le christianisme, que méconnaissent les Juifs et les païens : préjugés contre l'Église et sa doctrine[10], crucifiement et résurrection du Christ[11]. Comme nous l'avons dit, le dernier acrostiche, sur l'Antechrist, doit probablement être rattaché à l'autre partie de l'ouvrage[12].

Le second livre est consacré à la discipline chrétienne. L'auteur y expose d'abord ses idées sur la fin du monde[13]. Puis, il trace les devoirs des diverses classes de fidèles ou de clercs : catéchumènes[14], chrétiens baptisés[15], pénitents[16], matrones[17], clergé[18], lecteurs et clercs inférieurs[19], prêtres[20], évêque[21]. A ces règles de discipline, il joint des réprimandes ou des conseils de circonstance : aux apostats, aux confesseurs, aux schisma-

1) I, 41; II, 1-4. — Il est peu naturel de supposer, comme le font plusieurs érudits, que le premier livre ait contenu quarante-cinq pièces, et le second seulement trente-cinq.
2) I, 1.
3) I, 2-3.
4) I, 4-21.
5) I, 22-23; 27; 32-34.
6) I, 29-30.
7) I, 31.
8) I, 38-40.
9) I, 24; 37.
10) I, 25-26.
11) I, 28; 35-36.
12) I, 41.
13) II, 1-4.
14) II, 5.
15) II, 6-7.
16) II, 8.
17) II, 18-19.
18) II, 34.
19) II, 26-27.
20) II, 29.
21) II, 28; 37.

tiques[1]. Il recommande l'aumône[2], et passe en revue les devoirs communs à tous les chrétiens[3]. L'épilogue, qui donne le nom de l'auteur, est en même temps un résumé rapide de la doctrine morale et des théories sur la fin du monde[4].

Tel est, en quelques mots, le contenu des *Instructiones*. Naturellement, il n'y faut point chercher un système complet d'apologétique, ni les éléments d'un traité de discipline : le cadre de l'ouvrage et la forme de l'acrostiche ne s'y prêtaient guère. Cependant, la conception est assez nette, et le plan d'ensemble est tracé d'une main assez ferme; c'est seulement dans le détail que le caprice de l'auteur se donne carrière et parfois s'amuse aux rapprochements inattendus.

L'autre ouvrage de Commodien est un poème suivi. Il compte mille soixante hexamètres, qui sont groupés deux par deux, à la façon d'un distique ou d'un verset de Psaume. Il n'a pas de titre dans le manuscrit unique qui nous l'a conservé. Le titre usuel « *Carmen apologeticum adversus Judaeos et gentes* » a été imaginé par le premier éditeur, et ne donne pas une idée juste du contenu[5]. Le poème n'est pas une *Apologie*, une défense du christianisme. Comme l'indique l'auteur lui-même[6], c'est un exposé de la doctrine chrétienne, destiné à compléter l'instruction des fidèles et à préparer la conversion des infidèles. C'est un poème didactique, sur le ton de la prédication, avec des digressions satiriques.

On y peut distinguer quatre parties : un préambule, où l'auteur se met en scène, et prouve la nécessité de la connaissance de Dieu[7]; un résumé de la doctrine sur Dieu et le Christ[8]; une démonstration de la nécessité de la foi pour le salut[9]; un large tableau des derniers temps du monde, de la vie future, et de la Jérusalem céleste[10].

Le poète commence par confesser son erreur passée; il rappelle qu'il a été païen, et remercie Dieu pour sa conversion; il se donne en exemple aux incrédules; il veut maintenant prêcher la vérité aux hommes ignorants, ou insouciants, ou égarés dans la

1) II, 9-13; 15; 25.
2) II, 14; 20; 24; 30-31; 38.
3) II, 16-17; 21 23; 32-33; 35-36.
4) II, 39.
5) Pitra, dans le choix de ce titre, s'est référé à un passage de Gennadius (*De vir. ill.*, 15 : scripsit... adversus paganos), et a voulu tenir compte également de la longue digression satirique contre les Juifs (Commodien, *Carm. apolog.*, 617-744). Mais cette allusion de Gennadius paraît viser les *Instructiones*. C'est dans la seconde partie de sa Notice que Gennadius semble songer à l'autre poème (*De vir. ill.*, 15: Unde et de divinis repromissionibus adversus illos agens).
6) Commodien, *Carm. apolog.*, 1 et suiv.; 14; 58-62; 83-84; 523-524.
7) *Ibid.*, 1-88.
8) *Ibid.*, 89-578.
9) *Ibid.*, 579-790.
10) *Ibid.*, 791-1060.

poursuite des biens matériels[1]. L'homme doit chercher Dieu, sinon, il est châtié pour son ignorance même[2]. Dieu est facile à connaître; car il s'est révélé par les Prophètes[3], et surtout par le Christ[4].

Suit un rapide exposé de la doctrine chrétienne : Dieu et la Trinité, attributs divins[5]; création du monde[6]; création et chute de l'homme, déluge, tour de Babel, dispersion et crimes des races humaines[7]; histoire du peuple élu, Moïse et les prophètes, ingratitude des Juifs[8]; déchéance du peuple élu, et vocation des Gentils[9]; mission du Christ, avènement de la Loi nouvelle[10]; doctrine de la résurrection[11]; divinité du Christ, prouvée par les prophéties et par l'aveuglement même des Juifs[12]; prédictions sur la naissance et la Passion du Sauveur[13]; déchéance définitive des Juifs[14]; résurrection du Christ annoncée par lui-même[15]; ascension du Christ, et mission des apôtres[16].

Mais les incrédules nient précisément cette divinité du Christ, qui est le principe du christianisme. Les uns, comme les païens instruits, n'admettent que les arguments rationnels, et contestent l'autorité des livres saints; les autres, comme les Juifs, interprètent autrement les Ecritures. Commodien se tourne donc contre ces deux classes d'adversaires. En réponse aux objections des païens, il raille la vanité des études et des occupations profanes; il montre que, seule, la foi au Christ assure le bonheur à venir[17]. Contre les Juifs, il mène une attaque en règle. Ce sont des aveugles, qui n'ont pas su reconnaître le Messie annoncé par leurs prophètes et attesté par tant de miracles[18]. Ils ont la sottise de se considérer encore comme le peuple élu, alors que les vrais élus sont ceux qui croient au Christ[19]. En vain, par une active propagande, les Juifs réussissent à tromper des païens naïfs, qui se soumettent à leurs prescriptions sans renoncer aux idoles : les judaïsants devraient comprendre qu'on ne peut servir à la fois Dieu et le Diable[20]; et les Juifs, s'ils n'étaient si aveugles, comprendraient qu'ils ont été justement reniés par Dieu[21]. Que

1) Commodien, *Carm. apolog.*, 1-30.
2) *Ibid.*, 31-44.
3) *Ibid.*, 45-59.
4) *Ibid.*, 60-88.
5) *Ibid.*, 89-128.
6) *Ibid.*, 129-148.
7) *Ibid.*, 149-182.
8) *Ibid.*, 183-240.
9) *Ibid.*, 241-276.
10) *Ibid.*, 277-300.
11) *Ibid.*, 301-333.
12) *Ibid.*, 334-402.
13) *Ibid.*, 403-522.
14) *Ibid.*, 523-546.
15) *Ibid.*, 547-570.
16) *Ibid.*, 571-578.
17) *Ibid.*, 579-616.
18) *Ibid.*, 617-666.
19) *Ibid.*, 667-676.
20) *Ibid.*, 677-706.
21) *Ibid.*, 707-744.

les hommes ouvrent donc enfin les yeux; qu'ils renoncent à leurs superstitions ou secouent leur insouciance. Il n'y a de salut que par la foi : quiconque ne veut pas croire au Christ est inexcusable et condamné à jamais[1].

Pour entraîner les indécis, le poète déroule devant leurs yeux les perspectives infinies de la vie future, les tableaux effrayants ou enchanteurs des derniers temps. Il expose la doctrine de la résurrection des morts[2]. Il décrit les signes précurseurs de la destruction du monde, la septième persécution, une invasion de Goths, la prise de Rome[3]; l'apparition de Néron, l'Antechrist d'Occident, et la proscription des chrétiens[4]; l'intervention de l'Antechrist juif, la défaite de Néron, la ruine complète de Rome[5]; le retour triomphant du peuple des Justes, la déroute du dernier Antechrist, la première résurrection, le feu du ciel frappant les impies, les élus inaugurant le bonheur éternel dans la Jérusalem céleste[6]; enfin, l'agonie du monde, l'embrasement général, l'apparition du Christ, la seconde résurrection, le Jugement dernier, la félicité des élus au Paradis, et l'Enfer dévorant sa proie[7].

Assurément, l'œuvre est vigoureuse, bien conçue, et originale, au moins dans l'exécution. Il y a des obscurités, d'assez nombreuses digressions; le plan n'est pas aussi net dans le détail que dans l'ensemble. Mais le poème est écrit de verve : éloquentes invectives, mordantes satires, et, à la fin, larges tableaux colorés et pittoresques où se reflète la poésie des Prophètes. Il ne faudrait pas serrer de trop près la doctrine de Commodien. Les théologiens l'incriminent, comme suspecte de Monarchianisme et de Patripassianisme. Évidemment, l'auteur avait des idées assez vagues, et sans doute peu orthodoxes, sur la Trinité. Il n'était pas grand clerc en ces matières. On lui a reproché aussi d'être très incomplet. Là-dessus, il s'est expliqué lui-même : il s'est proposé seulement, dit-il, d'indiquer les traits essentiels, pour guider les ignorants[8]. Il a voulu écrire une sorte d'Introduction au Christianisme. Il renseignait médiocrement le lecteur; mais il pouvait éveiller en lui le désir de mieux connaître la religion du Christ. Il mettait en branle l'imagination et inquiétait la conscience, en promettant pour la fin du monde la revanche des persécutés et des déshérités. Il pouvait inspirer à quelques pauvres gens l'idée de prendre leurs mesures,

1) *Carm. apolog.*, 745-790.
2) *Ibid.*, 791-804.
3) *Ibid.*, 805-822.
4) *Ibid.*, 823-890.
5) *Ibid.*, 891-936.
6) *Ibid.*, 937-998.
7) *Ibid.*, 999-1060.
8) *Ibid.*, 523-524.

de leur vivant, pour se trouver du bon côté au jour du Jugement dernier. C'est là un résultat que pourraient envier bien des théologiens.

Dans le *Carmen apologeticum*, on retrouve à peu près les mêmes éléments que dans les *Instructiones*; la différence n'est guère que dans les proportions, et dans les procédés d'exposition, dans le cadre. De part et d'autre, le souci d'être utile, l'intention didactique; d'innombrables citations ou souvenirs bibliques; la même doctrine et le même idéal chrétien; des allusions aux persécutions; des polémiques contre les païens et les Juifs; la satire des occupations profanes et des plaisirs mondains; des visions apocalyptiques, les rêveries millénaires. La personnalité de l'auteur intervient également dans les deux ouvrages. La langue est la même, et le style, et la versification, sauf dans le groupement des vers. Les mêmes idées sont souvent exprimées dans les mêmes termes[1]. Des vers entiers ont passé d'un poème dans l'autre, presque sans changement[2]. Mais, dans les *Instructiones*, prédominent les attaques contre le paganisme, la prédication morale, et les règles de discipline; dans le *Carmen*, l'exposé doctrinal, la satire du judaïsme, et les évocations apocalyptiques. Naturellement, les idées sont plus dispersées dans les acrostiches, plus groupées et plus systématiques dans le poème suivi.

Le fond étant identique, l'auteur a puisé aux mêmes sources[3]. Il se souvient quelquefois des classiques, de Térence, de Lucrèce, d'Horace, de Cicéron, surtout de Virgile[4]. Mais il ne leur emprunte guère que des expressions. Au contraire, la Bible est toujours présente à sa mémoire, et lui fournit en abondance des faits, des raisonnements, des idées, des règles de morale ou de discipline. Il connaît par lui-même les livres saints; mais il prend la plupart de ses citations dans le recueil commode des *Testimonia*[5]. Il a utilisé également d'autres ouvrages de saint Cyprien, le *De habitu virginum*, le *De opere et eleemosynis*, le *De*

1) Par exemple : *Instruct.*, I, 40, 9-10 : « Suspensam in ligno vitam... pependit ipse pro nobis » = *Carm. apolog.*, 772 : « ligno pependisse pro nobis » ; — *Instruct*, II, 39, 8 : « Sex milibus annis completis mundo finito » = *Carm. apolog.*, 791 : « Sex milibus annis provenient ista repletis ».

2) *Instruct.*, I, 38, 1 : « Inprobi semper et dura cervice recalces » = *Carm. apolog.*, 229 : « Inprovidi semper et dura cervice recalces ».

3) Dombart, *Commodiani carmina*, p. III-VII ; Harnack, *Die Chronologie der altchristl. Litter.*, t. II, p. 435.

4) Commodien, *Carm. apolog.*, 583. Un vers des *Instructiones* est formé d'un hémistiche de Virgile et d'un hémistiche de Lucrèce (*Instruct.*, I, 16, 4 : Inter utrumque vias mors immatura vagatur = Virgile, *Æneid.*, III, 685; Lucrèce, V, 221). Cf. Dombart, *Commodiani carmina*, p. IV-VI.

5) Dombart, *Commodianus und Cyprians Testimonia*, dans la *Zeitschr. für wiss. Theol.*, XXII, 1879, p.374.

lapsis et les lettres sur les apostats. Il se souvient de Tertullien et de Minucius Felix, au moins dans le premier livre des *Instructiones*, où il leur emprunte beaucoup d'arguments et d'exemples, destinés à prouver la vanité des idoles[1]. Il paraît se souvenir aussi de Lactance, principalement dans la dernière partie du *Carmen*[2]. Il met à contribution le *Pasteur* d'Hermas[3], les *Acta Petri*[4], peut-être Irénée et Théophile d'Antioche[5].

Pour les théories millénaires, l'étude des sources présente un intérêt particulier. Suivant Gennadius, Commodien a suivi Tertullien, Lactance et Papias[6]. Il s'est inspiré surtout de la Bible. Il a trouvé dans l'*Apocalypse* tout l'essentiel de son système millénaire; et ses emprunts directs sont innombrables[7]. Il complète l'*Apocalypse* avec les prédictions des Prophètes, d'Isaïe[8], de Daniel[9], de Malachie[10]. Il y joint des données prises au quatrième livre d'Esdras[11], et aux Sibyllins[12]. Enfin, sur le rôle de l'Antechrist juif, il nous dit lui-même qu'il a puisé à des sources secrètes, sans doute quelque apocalypse juive[13]. Dans tout ce récit, qui semble fait de rêveries et d'hallucinations, le poète n'a rien inventé : il s'est contenté de recueillir et de juxtaposer tant bien que mal toutes les prédictions relatives aux derniers temps du monde. Et il a soin de nous en avertir : « Je n'ai rien dit que j'aie inventé, j'ai simplement lu la Loi[14] ».

Les matériaux de l'apologétique sont à peu près les mêmes chez Commodien que chez les autres apologistes africains, sauf sur un point important : chez lui, les emprunts à la philosophie

1) Notamment : *Instruct.*, I, 3-6.

2) Sur les rapports des deux auteurs, voyez plus haut, p. 458.

3) Commodien, *Instruct.*, I, 30, 16; II, 25, 4.

4) *Carm. apolog.*, 626.

5) Harnack, *Die Chronologie der altchristl. Litter.*, t. II, p. 435.

6) Gennadius, *De vir. ill.*, 15.

7) Voici les plus importants : Commodien, *Instruct.*, I, 41, 12 et 17 (= *Apocal.*, XIII, 15; XVIII, 2 et 10); — II, 1, 41 (= *Apocal.*, XIX, 20); — II, 3, 1-20 (= *Apocal.*, XX, 5; 23-25; XXI, 2-4; 10; 16); — II, 4, 2-10 (= *Apocal.*, XX, 8-9; XXI, 1); — *Carm. apolog.*, 858-864 (= *Apocal.*, XI, 8-13); — 885-886 (= *Apocal.*, XI, 9-11); — 905-906 (= *Apocal.*, XVI, 12); — 912 (= *Apocal.*, XIX, 17); — 929-930 (= *Apocal.*, XIII, 13); — 985-986 (= *Apocal.*, XIX, 20; XX, 9-10); — 992 (= *Apocal.*, XX, 5).

8) *Instruct.*, I, 41, 1 : « Dixit Esaias... » (= Isaïe, XIV, 16 et suiv.). — Autres emprunts : *Instruct.*, II, 1, 48 (= Isaïe, LXVI, 16); II, 2, 5 (= Isaïe, XLII, 14).

9) Commodien doit probablement à Daniel l'idée de l'avènement des trois princes persécuteurs (*Carm. apolog.*, 911 = Daniel, VII, 24).

10) Rôle du prophète Elie (*Instruct.*, I, 41, 8-11; *Carm. apolog.*, 833-858 = Malachie, IV, 5).

11) *Instruct.*, II, 1, 8 (= IV Esdras, XIII, 40 et suiv.); — *Carm. apolog.*, 897 (= IV Esdras, I, 11); — 941 et suiv. (= IV Esdras, XIII, 40-50).

12) *Carm. apolog.*, 869 (= *Sibyll.*, IV, 135).

13) *Carm. apolog.*, 936 : « De quo pauca tamen suggero, quae legi secreta ».

14) *Instruct.*, I, 41, 4 : « Nil ego composite dixi, sed de lege legendo ».

et à l'érudition profanes se réduisent presque à rien. Il ne s'inspire, à proprement parler, que de la Bible et du spectacle de la vie contemporaine. Cela ne l'empêche pas de dire son mot sur bien des choses. Tour à tour, il se pose en apologiste, en satirique, en moraliste, en prophète.

Comme apologiste, il est peu original. Il ne défend guère sa religion. Il se contente d'indiquer sommairement quelques parties de la doctrine : conception du Dieu suprême[1]; divinité, Passion, et rôle du Christ[2] ; résurrection des morts et Jugement dernier[3]. Il se préoccupe beaucoup moins d'expliquer ou de justifier le christianisme, que de secouer l'indolence du public, des mauvais chrétiens comme des Juifs ou des païens. Par la curiosité, le remords, la crainte ou l'espérance, il s'efforce de les attirer dans le chemin de la vérité, et de les pousser vers l'Eglise, où l'on pourra les instruire. Il sait que les raisonnements abstraits n'entraînent guère les conversions. Aussi s'attache-t-il, avant tout, à démontrer la nécessité de la foi. Il poursuit de ses railleries ou de sa colère les gens qui prétendent vivre selon la loi naturelle[4], qui rejettent l'idée d'une existence future[5], et qui cherchent le bonheur en ce monde[6]. Il s'emporte contre ceux que ne tourmente point le désir de connaître la vérité[7]. L'homme, s'il veut se distinguer de la bête, doit travailler à pénétrer le mystère de sa destinée[8]. Or, il est ignorant de son sort et de son origine[9]. La foi seule peut l'éclairer, le guider, et assurer son salut[10]. Mais la vie est courte ; on doit se hâter, et ne pas imiter ces indécis qui tournent autour de l'Eglise, sans se décider à y entrer : « Combien de temps, sot que tu es, refuseras-tu de connaître le Christ ? Tu évites le champ fertile, et tu ensemences un champ stérile. Tu restes dans le bois, à la merci du brigand. Tu dis : « Moi aussi, j'appartiens à Dieu », et tu erres au dehors. Allons, entre dans la cour ; voilà bien des fois qu'on t'y invite. La moisson est mûre, le temps est venu. Allons, mets-toi à moissonner ; sinon, tu t'en repentiras »[11]. Décider ses lecteurs à franchir la porte de l'Eglise, voilà tout ce que se propose le poète : pour cela, il use de tous les moyens, raisonnements, citations bibliques, confession personnelle, promesses, menaces, injures. Et c'est là toute la partie positive de son apologétique.

1) *Carm. apolog.*, 89-128.
2) *Instruct.*, I, 35-36 ; *Carm. apolog.*, 277-578.
3) *Instruct.*, I, 28 ; II, 3-4 ; *Carm. apolog.*, 301-333 ; 791-804 ; 991-992 ; 1042-1060.
4) *Instruct.*, I, 23.
5) *Ibid.*, I, 27.
6) *Ibid.*, I, 32.
7) *Carm. apolog.*, 16-20.
8) *Ibid.*, 31-38.
9) *Instruct.*, I, 24, 6-10.
10) *Carm. apolog.*, 745-790.
11) *Instruct.*, I, 25, 1-7.

La partie négative est la critique du paganisme et du judaïsme. Contre le polythéisme, il se contente de rééditer les vieilles plaisanteries de Tertullien et d'autres sur les attributs et les aventures des dieux, sur les temples et les statues[1]. Il n'apporte ni arguments ni faits nouveaux; mais, souvent, il donne un tour assez neuf à la critique. En général, les arguments sont ramassés en sentences énergiques, qui forment une sorte de distique : le premier vers expose le fait, le second en tire la conclusion satirique.

C'est surtout dans ses escarmouches contre le judaïsme, qu'il faut voir le poète à l'œuvre. Là, sa polémique est vraiment vivante. Selon toute apparence, il avait lui-même judaïsé, avant de revenir au christianisme. Dans ses deux ouvrages, il a sans cesse attaqué Juifs et Judaïsants ; ses railleries mordantes ont souvent une âpreté qui rappelle Tertullien et trahit une rancune. Il a dirigé contre les Juifs trois acrostiches de ses *Instructiones*[2]. On jugera du ton par cette apostrophe : « Toujours pervers, de tête dure et récalcitrants, vous ne voulez pas être vaincus; aussi serez-vous déshérités. Isaïe a dit que vous aviez le cœur endurci. Tu vois la Loi, que Moïse a brisée dans sa colère. Et le même Seigneur lui a donné une seconde Loi. Il a mis son espérance en elle; mais vous en ricanez dans votre orgueil. C'est pourquoi vous ne serez pas dignes du royaume céleste »[3]. Dans deux autres acrostiches, il s'est moqué des païens judaïsants : « Pourquoi, leur dit-il, pourquoi cours-tu à la synagogue, en te dédoublant? Est-ce pour gagner la miséricorde de celui que tu nies volontairement? Puis, tu sors de là, et, de nouveau, tu cherches tes temples. Tu veux vivre entre les deux, mais ainsi tu périras »[4]. Et ailleurs : « Eh bien! veux-tu donc être à moitié Juif, à moitié profane? Mais ainsi tu n'échapperas pas, après ta mort, au jugement du Christ. Tu étais aveugle, et tu entres chez des aveugles, sot que tu es; aussi l'aveugle entraîne l'aveugle dans la fosse... Demande d'abord ce qui est ordonné dans la Loi; eux-mêmes te diraient s'il est permis d'adorer les dieux... Si vous placez en eux votre espérance, vous vous trompez complètement, en adorant à la fois Dieu et les idoles »[5]. Outre ces attaques directes, l'auteur des *Instructiones* lance en passant bien des railleries à ses adversaires. Ainsi, un acrostiche sur l'Antechrist se termine par ce trait : « En se rappelant leurs Ecritures, les

1) *Instruct.*, I, 2-21.
2) *Ibid.*, I, 38-40.
3) *Ibid.*, I, 38.
4) *Ibid.*, I, 24, 11-14.
5) *Ibid.*, I, 37, 1-4, 9-10, 21-22.

Juifs crient pareillement au Très-Haut qu'ils ont été trompés »[1].

Le *Carmen apologeticum* montre encore mieux la pensée de Commodien. Il y est à peine question des païens. Le poème tout entier, même dans les parties où l'auteur semble exposer simplement la doctrine chrétienne, vise les Juifs, qui sont traqués et injuriés d'un bout à l'autre. Une longue digression, motivée par leur refus de reconnaître le Christ, est spécialement dirigée contre eux[2]. Le poète y raille leur aveuglement[3], leur vaine prétention de se croire toujours le peuple élu[4], leurs prescriptions relatives au bain[5], leur propagande[6], leurs infortunes[7]. Et toujours, à tout propos, il revient à la charge.

Cette satire n'a rien d'abstrait ni de convenu. C'est bien aux Juifs de son temps et de son pays qu'en veut surtout Commodien. A propos de leur ingratitude d'autrefois envers le Dieu d'Israël, il affirme qu'ils n'ont pas changé : « Cette nation ingrate n'a pas voulu se soumettre au joug des bons préceptes ; de plus en plus, elle se roulait et s'épanouissait dans son crime ancien. Et elle n'a jamais changé. *Aujourd'hui encore*, elle reste la même ; elle néglige Dieu et préfère les luxures du monde »[8]. Il reproche à ses contemporains de descendre des gens qui ont scié Isaïe, lapidé Jérémie, décapité Jean-Baptiste, étranglé Zacharie, crucifié le Christ[9]. Il leur en veut d'appartenir à une race « trop entêtée et toujours rebelle »[10], une race « que n'a pu briser ni l'exil, ni la servitude même »[11], une race « déshonorée, cruelle, aveugle, orgueilleuse, qui devrait pleurer la mort du Christ, et qui y applaudit »[12]. — La rancune du poète poursuit les Juifs jusqu'à la fin du monde. Dans son récit, ils font cause commune avec l'Antechrist Néron et les païens[13] ; ils déchaînent une terrible persécution contre les chrétiens[14]. Je ne sais quel tour les Juifs avaient pu jouer à Commodien ; mais, évidemment, il voyait en eux des ennemis personnels.

Comme le montrent ses polémiques contre les Juifs, Commodien a l'instinct satirique. Ses railleries sont souvent d'un goût douteux ; il aime surtout à frapper fort. Quand il se met à distribuer les coups, ce qui n'est pas rare, il ne ménage pas plus ses amis que ses ennemis. Ses satires morales atteignent les chrétiens autant que les idolâtres. Il attaque également les prêtres païens

1) *Instruct.*, I, 41, 19-20.
2) *Carm. apolog.*, 617-744.
3) *Ibid.*, 617-666.
4) *Ibid.*, 667-676.
5) *Ibid.*, 677-692.
6) *Ibid.*, 693-706.
7) *Ibid.*, 707-744.
8) *Ibid.*, 199-202.
9) *Ibid.*, 221-224.
10) *Ibid.*, 261.
11) *Ibid.*, 390.
12) *Ibid.*, 479-480.
13) *Ibid.*, 835 et suiv.
14) *Ibid.*, 847-860.

qui exploitent la crédulité [1], et les docteurs d'Église qui sont trop indulgents pour les plaisirs mondains [2]. Il ne ménage pas les clercs ou les fidèles indisciplinés [3], ni ceux qui bavardent à l'église comme au bain ou au marché [4]. Il réprimande l'envieux qui convoite le bien du prochain [5], et l'ivrogne qui se voue à l'enfer en buvant comme un cyclope [6]. Il en veut aux juges, qui vendent leurs arrêts, et aux avocats, qui songent seulement à bien parler; il plaint le pauvre client, qui paiera les frais d'éloquence avec les frais de justice, à moins qu'on n'ait acheté le tribunal [7]. Il fulmine contre l'orgueil et l'égoïsme des riches [8]; il reproche même aux pauvres d'imiter les riches, de ne point secourir leurs frères, de ne pas prélever sur leur salaire la part de l'Église [9]. Il tourne en ridicule la vanité posthume de ces chrétiens qui souhaitent un bel enterrement, et qui songent à l'éclat de leur cortège funéraire, non à l'enfer où ils brûleront déjà [10]. Enfin, il raille sans pitié la coquetterie des dames chrétiennes, leurs vêtements de soie, leurs bijoux, leurs frisures, leurs yeux et leurs cheveux teints [11].

A toutes ces vanités ou à ces vices, il oppose son idéal de vie chrétienne. L'existence du fidèle, comme celle du soldat, est un combat de tous les jours [12]. Il ne s'agit point de chercher le martyre, mais de l'accepter, si l'occasion s'en présente, et, en attendant, de lutter sans trêve contre ses défauts et ses passions [13]. Avant tout, l'on doit renoncer au monde, malgré les complaisances intéressées de certains docteurs [14]. On doit fuir les spectacles, qui sont une invention du diable [15], et dédaigner les études profanes, qui ne servent à rien [16]. En toutes choses, on doit s'en rapporter à Dieu, et se soumettre aux épreuves qu'il nous impose; c'est l'offenser même, que de pleurer la mort d'un fils [17]. Le vrai chrétien sera d'abord un homme juste et bon; il aura l'esprit de paix et de patience [18]. Il accomplira simplement sa tâche quotidienne, et respectera la hiérarchie ecclésiastique [19]. Il se souviendra toujours que la charité seule rend la prière efficace [20]; il secourra les indigents et visitera les malades [21]; il

1) *Instruct.*, I, 8, 10-11; 17, 1-2.
2) *Ibid.*, II, 16, 1-3.
3) *Ibid.*, II, 6; 25; 29.
4) *Ibid.*, II, 35.
5) *Ibid.*, II, 23.
6) *Ibid.*, II, 36.
7) *Ibid.*, I, 31; *Carm. apolog.*, 587-604.
8) *Instruct.*, I, 29-30.
9) *Ibid.*, II, 31.
10) *Ibid.*, II, 33.
11) *Ibid.*, II, 18-19.
12) *Ibid.*, II, 9; 11-12; 22.
13) *Ibid.*, II, 7, 14-18; 21-22.
14) *Ibid.*, II, 16.
15) *Ibid.*, II, 16, 4-6 et 21-23; *Carm. apol.*, 207-210.
16) *Carm. apolog.*, 583 et suiv.
17) *Instruct.*, II, 32.
18) *Ibid.*, I, 28, 1.
19) *Ibid.*, II, 6-7; 17; 20; 26-29.
20) *Ibid.*, II, 38, 3-6.
21) *Ibid.*, II, 30.

prodiguera les aumônes et s'efforcera de remplir le trésor de l'Église[1]. En pratiquant toutes ces vertus, il évitera l'Enfer et gagnera le Paradis[2]; mais il se gardera d'espérer aucun bonheur en ce monde, où tout est misère, où la vertu est triste[3]. Dans un de ses acrostiches, le poète trace un portrait mélancolique du chrétien tel qu'il le conçoit : « Sois donc tel que le veut le Christ : sois doux, joyeux dans le Seigneur, triste dans le monde. Cours, travaille, souffre, combats avec tristesse. L'espoir vient avec la peine, et tu recevras la palme de la victoire. Si tu veux rafraîchir ton âme, va trouver les martyrs. Attends l'heure de la mort pour te reposer à jamais »[4].

Comme son chrétien idéal, Commodien vivait dans l'attente de ce bonheur à venir, qu'il espérait prochain, et qui était pour lui la véritable réalité. Non content d'y croire, il voulait se le représenter matériellement. Pour cela, il se faisait prophète. Il a exposé en détail ses conceptions millénaires, dans plusieurs de ses acrostiches, et dans le dernier tiers du *Carmen apologeticum*[5]. L'étude des sources prouve qu'il n'a rien inventé; mais il a recueilli avidement tous les témoignages de l'*Apocalypse*, des Prophètes, des Sibyllins ou autres apocryphes. De tout cela, il a composé un large tableau de la fin des temps : un tableau assez compliqué et un peu incohérent, mais riche de tons et infiniment curieux, le plus complet que nous ait laissé l'antiquité chrétienne.

On constate des rapports étroits entre le récit de Commodien et celui de Lactance[6] : même conception religieuse et morale, même série de cataclysmes, mélange d'événements naturels et d'interventions surnaturelles, double Antechrist, double résurrection, double jugement dernier. Les deux auteurs, qui devaient être à peu près contemporains, ont subi les mêmes influences et ont puisé aux mêmes sources; en outre, on peut croire que le poète s'est inspiré du prosateur. Il n'y a que des différences de détail, qui tiennent à l'usage ou à la prédominance de telle ou telle source : par exemple, chez Commodien, l'identification de Néron avec l'Antechrist d'Occident[7], et les traditions juives sur la retraite mystérieuse du peuple des Justes[8]. Mais le récit de Lactance est plus simple, plus sobre, mieux composé, plus har-

1) *Instruct.*, II, 14; 20; 24; 30-31 ; 38.
2) *Ibid.*, I, 24, 19-20 ; 26, 4 et 36-39 ; 29, 10-19.
3) *Ibid.*, I, 26, 9-19; II, 17, 1-2.
4) *Ibid.*, II, 17, 15-20.
5) *Ibid.*, I, 41 ; II, 1-4; *Carm. apolog.*, 791-1060.
6) Lactance, *Divin. Instit.*, VII, 14-26.
7) Commodien, *Instruct.*, I, 41, 7-11 ; *Carm. apolog.*, 827 et suiv.
8) *Instruct.*, II, 1; *Carm. apolog.*, 941 et suiv.

monieux, un peu sec; celui de Commodien est plus complexe, confus quelquefois, mais beaucoup plus animé. Le poète croit de toute son âme à ce qu'il raconte. Guidé par la foi et par la Bible, il évoque réellement devant ses yeux ces spectacles grandioses, qu'il peint avec un enthousiasme de dévot sûr d'aller au Paradis, et avec une précision de témoin oculaire. Sans y songer, il a trouvé dans ses rêves millénaires une source abondante de poésie.

D'où ces descriptions étranges, pittoresques et réalistes, naïves et touchantes, qui rappellent tantôt les légendes sur l'âge d'or, tantôt les Prophètes ou l'Apocalypse, et qui annoncent parfois l'*Enfer* du Dante ou la décoration sculptée de nos cathédrales. Ici, une marche triomphante, au milieu d'un rêve de Paradis, qui aboutit aux dévastations d'une horde de barbares, comme dans le retour des Justes à Jérusalem : « Ce peuple, qui vit maintenant hors du monde, franchira le fleuve desséché, pour regagner la terre de Judée. Avec eux, Dieu lui-même marchera pour remplir ses promesses; pendant toute la route, ils exultent de voir Dieu présent. Tout verdoie devant eux, tout est en joie; la Création même se réjouit de recevoir les saints. Des sources jaillissent dans tous les lieux où passe le peuple du Tout-Puissant, précédé d'une terreur céleste. Les nuages leur font de l'ombre, pour qu'ils ne souffrent pas du soleil; et, pour qu'ils ne se fatiguent pas, les montagnes elles-mêmes s'abaissent. Devant eux s'avancera un ange du Très-Haut, qui leur préparera un voyage pacifique. Sans peine, ils marchent lentement; et, comme des lions, partout où ils passent, ils dévastent tout. Aucune nation ne pourra leur résister, si elle leur déclare la guerre; car Dieu lui-même est avec eux. Ils triomphent des nations, ils rasent les cités; avec la permission de Dieu, ils dépeuplent toutes les colonies; ils prennent l'or et l'argent, et s'enrichissent du butin. Ainsi honorés, ils chantent des hymnes en chœur; et bientôt ils approchent de la sainte cité de leurs pères »[1].

La description de la Jérusalem céleste mêle aux souvenirs bibliques bien des détails naïfs et populaires, même les joies grasses d'une abbaye de Thélème : « Elle descend du ciel, la cité merveilleuse, lors de la première résurrection. A quoi bon décrire une création céleste? Nous ressuscitons, nous qui nous sommes voués à Dieu. A l'abri de la corruption, on vivra désormais sans crainte de la mort; il n'y aura même ni douleur ni gémissement... Pendant mille ans, les élus se marieront et engendreront. Dans

1) *Carm. apolog.*, 959-979. — Cf. *Instruct.*, II, 1.

cette cité s'entassent tous les tributs de la terre; le sol y produit tout en abondance et sans fin. Là, dans ce camp d'or, ni pluie, ni froid, ni guerres, comme maintenant, ni rapines. Cette cité-là n'a pas besoin de la lumière d'une lampe; elle est éclairée toujours par le ciel d'où elle vient, et l'on n'y connaît pas la nuit. Elle a douze mille stades de largeur, de longueur, de hauteur; en bas, elle s'enfonce dans la terre; en haut, elle touche le ciel »[1].

Mais voici que la trompette du jugement dernier annonce les suprêmes convulsions du monde : « Il arrive, le jour terrible, ardent. Alors, dans le ciel, retentit un son rauque, partout répercuté; il épouvante l'univers qui s'écroule. Le soleil s'enfuit au hasard, et soudain règne la nuit. Dieu s'écrie : « Jusques à quand pensiez-vous que je supporterais tout cela? » A ce signal, la tempête se déchaîne dans le monde entier; avec un bruit de tonnerre tombe une pluie de feu. De toutes parts, les astres lancent la foudre; alors redouble la tempête de flammes, accumulée pendant tant d'années. L'ouragan rugit, la terre tremble; la race humaine ne sait où se réfugier. Les étoiles tombent, les astres sont jugés comme nous; les habitants du ciel sont bouleversés, tandis que s'accomplit la ruine du monde. Alors, il n'y aura aucun secours, toute clameur sera vaine; aucun navire ne sauvera l'homme, ni aucune retraite. Ils ne viendront point à l'aide, ceux que l'on honorait autrefois. Chacun se démène, mais inutilement. Ceux-là seulement échapperont, qui auront été marqués par le Christ; une rosée les protègera; tous les autres sont voués à la mort »[2]. S'il ne s'agissait du jugement dernier, on pourrait trouver qu'il y a un peu trop de fracas et de confusion dans cette tempête; malgré tout, la description est d'un vrai poète.

Prophète d'apocalypse, moraliste, satirique, apologiste, tous ces rôles qu'il joue tour à tour, ne sont pour Commodien que des moyens divers d'atteindre un même but : amener ou ramener ses lecteurs dans le droit chemin tracé par l'Eglise. Mais en prêchant, en critiquant, en rêvant tout haut, il s'est peint lui-même, et il a peint la société où il vivait. Par là, ses deux ouvrages présentent un grand intérêt historique. On y voit défiler bien des types originaux : le païen superstitieux ou insouciant, le juif têtu, le judaïsant diplomate, le chrétien indocile, cupide ou ivrogne, le confesseur orgueilleux, le clerc rebelle, l'évêque

1) *Instruct.*, II, 3.

2) *Carm. apolog.*, 1000-1018. — Cf. *Instruct.*, II, 2.

égoïste; le directeur de consciences, indulgent et complaisant, avec son bataillon de coquettes; le trésorier d'Eglise, pour qui la vertu suprême consiste à remplir la caisse. Dans cette galerie, le personnage le plus curieux est peut-être encore l'auteur lui-même : cet infatigable prêcheur, brave homme à demi-lettré et voisin du peuple, moraliste intransigeant et bougon, poète à ses heures, ennemi déclaré de Rome, des païens, des Juifs, des renégats, des hypocrites, des spectacles et des cheveux teints, qui se console des misères du présent avec des rêves d'apocalypse, en évoquant le grand jour de la justice divine, avec la pluie de feu ou l'Enfer pour ses ennemis, et, pour lui-même ou quelques élus, le bonheur plantureux de la Jérusalem céleste.

III

Commodien écrivain. — Langue et style. — Système de versification. — Le mètre et le rythme. — Structure du vers. — La césure. — Les fins de vers. — Acrostiche, distique, et parallélisme. — Rimes ou assonances. — Dans quelle mesure cette versification est originale. — L'auteur est-il un novateur ou un ignorant?

Comme écrivain, Commodien a une physionomie à part dans la littérature latine, même chrétienne. Il nous fournit l'exemple le plus caractéristique d'une poésie toute populaire. Dans ses deux ouvrages, il s'est servi du latin vulgaire, et il a adopté un système de versification qui dut sembler absurde aux gens instruits, et que pouvait admettre seulement un public ignorant ou demi-lettré.

Nous ne nous arrêterons pas aux procédés de composition, qui sont vraiment bien sommaires. La question ne se pose pas pour les *Instructiones*, où l'auteur est préoccupé surtout de dérouler jusqu'au bout ses acrostiches. Même dans le *Carmen*, qui est un poème suivi, la méthode de composition est fort simple. Le poète explique naïvement la doctrine chrétienne et ses conceptions millénaires, d'après l'ordre logique ou l'ordre des temps. Mais il interrompt volontiers le développement pour y mêler ses réflexions personnelles ou aligner ses citations bibliques ou s'égarer en de longues digressions satiriques : si bien que le plan, très net dans l'ensemble, est un peu confus dans le détail. C'est un défaut très familier aux Africains, même à Tertullien. L'ordonnance de l'ouvrage ne présente donc, chez Commodien, aucun trait particulier. Il n'en est pas de même de la langue et de la versification.

Ecrivant pour le peuple[1], et lui-même très voisin du peuple, au moins par le tour d'esprit, il parle toujours le langage du peuple. Son vocabulaire n'a pas la richesse exubérante du vocabulaire d'un Tertullien ou d'un Arnobe ; pourtant, il est assez varié. On y relève des mots grecs[2], des mots latins employés dans un sens particulier[3], et un assez grand nombre de termes nouveaux, ou, du moins, inconnus de la littérature avant Commodien : des substantifs en *men*[4], en *tas*[5], en *ula*[6]; des adjectifs en *ivus*[7], en *osus*[8]; des verbes en *are*[9], en *ari*[10], en *ere*[11]; des mots composés de divers types[12].

En somme, ce n'est pas dans le vocabulaire que sont les traits distinctifs de la langue de Commodien. Ce qui la caractérise surtout, c'est un dédain ou une ignorance invraisemblable de la grammaire classique; des libertés ou des incorrections extraordinairement fréquentes dans le jeu des flexions et dans la syntaxe. Le poète confond sans cesse les cas, les genres, les temps ou les modes, les pronoms ou les prépositions[13]. Il ne sait pas distinguer entre l'idée de mouvement et celle de repos[14], ni entre les cas indirects : il emploie le datif au lieu du génitif[15], ou au lieu de l'accusatif précédé d'une préposition[16]. Il ne sait pas faire

1) C'est ce qui résulte des caractères de sa langue et de sa versification. On a souvent répété que Commodien lui-même déclarait écrire pour les gens du peuple. A première vue, on peut interpréter ainsi plusieurs passages de ses poèmes (*Instruct.*, I, 1, 1-9; *Carm. apolog.*, 14 et suiv.; 29 et suiv. ; 58; 524 ; 580). Mais, quand on examine le contexte, on s'aperçoit que le sens est tout autre : ces *rudes*, ces *ignari*, ces *ignorantes*, dont parle le poète, ce sont tout simplement les gens qui ignorent le christianisme ou le comprennent mal, c'est-à-dire les païens, les Juifs et les mauvais chrétiens.

2) Par exemple : « agon » (*Instruct.*, II, 20, 3; 28, 1; *Carm. apolog.*, 609; 793); — « agonia » (*Instruct.*, II, 12, 10; *Carm. apolog.*, 209); — « anastasis » (*Instruct.*, II, 3, 1; *Carm. apolog.*, 992) ; — « biothanatus » (*Instruct.*, I, 14, 8); — « gazum » (*ibid.*, II, 14, 12; 31, 14).

3) « Abuti = neglegere » (*Instruct.*, II, 15, 9) ; — « abyssus = humilitas » (*ibid.*, I, 27, 19) ; — « angor = carcer » (*ibid.*, II, 3, 19); — « fabulosus = loquax » (*ibid.*, II, 35).

4) « Æramen » (*Carm. apolog.*, 750); — « excusamen » (*ibid.*, 779).

5) « Parvulitas » (*Instruct.*, I, 6, 2).

6) « Comula » (*ibid.*, II, 19, 11).

7) « Agrestivus » (*ibid.*, II, 26, 7).

8) « Cervicosus » (*Carm. apolog.*, 261; 543).

9) « Congestare » (*Instruct.*, II, 23, 15); — « detransfigurare » (*Carm. apolog.*, 110); — « exordare » (*ibid.*, 777; *Instruct.*, I, 21, 5) ; — « hymnificatus » (*Instruct.*, II, 19, 22); — « ostare » (*ibid.*, II, 18, 15); — « pavidare » (*Carm. apolog.*, 1002); — « transfluviare » (*Instruct.*, II, 9, 10).

10) « Alapari » (*Carm. apolog.*, 457).

11) « Discredere » (*Instruct.*, I, 1, 3; 23, 10) ; — « salfactus » (*Carm. apolog.*, 72).

12) « Bicors » (*Instruct.*, I, 11, 8); — « caeliloquax » (*ibid.*, II, 19, 3) ; — « Crucistultitia » (*ibid.*, I, 36) ; — « vinivorax » (*ibid.*, I, 18, 16).

13) H. Schneider, *Die Casus, Tempora und Modi bei Commodian*, Nürnberg, 1889.

14) Dombart, *Commodiani carmina*, p. 218-219.

15) Commodien, *Instruct.*, II, 10, 7; *Carm. apolog.*, 226.

16) « Balneis ire » (*Carm. apolog.*, 677) ; — « spectaculis ire » (*ibid.*, 209) ; — « demergunt inferno » (*Instruct.*, II, 39, 21).

accorder l'adjectif avec le substantif, ou l'attribut avec le sujet, ou le relatif avec l'antécédent[1]. Il ne comprend rien aux règles sur la concordance des temps[2].

Il s'embrouille si bien dans le jeu des flexions, qu'il transporte les noms d'une déclinaison à l'autre, ou rattache les verbes à un autre mode de conjugaison, ou, par un coup d'Etat grammatical, supprime les irrégularités. Ses œuvres renferment la plus belle collection de barbarismes qu'ait pu rêver le plus mauvais latiniste[3]. Sans doute, on doit faire la part de son orthographe particulière[4], des habitudes de la langue vulgaire, et aussi des erreurs de copistes. On ne peut douter cependant que beaucoup de ces fautes grossières doivent être attribuées à l'auteur lui-même; dans bien des cas, le rythme du vers suffit à le prouver. D'ailleurs, la plupart de ces méprises sont naturelles chez un ignorant; elles s'expliquent aisément par l'action de l'analogie[5].

Signalons encore, dans la langue de Commodien, beaucoup d'expressions abstraites[6], des constructions ou des tours populaires[7], et des tendances analytiques très marquées[8].

Dans tout cela, il n'y a rien peut-être qui soit particulier à ce poète. Mais l'incorrection est, chez lui, si fréquente qu'elle tend à devenir, sinon la règle, du moins une habitude d'esprit. Pas un vers ne trouverait grâce aux yeux d'un classique. Ce qui accuse encore le caractère tout populaire de la langue, c'est la physionomie de la phrase, la maladresse insigne dans l'agencement des mots : nombreuses ellipses ou anacoluthes[9]; constructions insolites et embrouillées[10]; ignorance des lois qui régissent un idiome synthétique. Toutes ces maladresses rendent les phrases obscures, et trahissent une complète inexpérience du latin classique.

1) « Gentes puros » (*Carm. apolog.*, 686); — « idolis vanis qui » (*ibid.*, 436); — « majestas illorum nulla locutus est » (*Instruct.*, I, 17, 17).

2) « Jussit ne quis illos adoret » (*Instruct.*, I, 8, 7); — « sufficiet scire quod esset » (*ibid.*, I, 35, 17).

3) En voici quelques spécimens : « besteus » (*Instruct.*, I, 9, 9; 34, 7 et 17; II, 7, 1); — « domata » (*ibid.*, I, 34, 4); — « experire » (*ibid.*, I, 7, 2); — « furare » (*ibid.*, I, 15, 2); — « mereunt » (*ibid.*, II, 4, 11); — « oblivitus » (*ibid.*, I, 27, 8); — « paupera » (*ibid.*, II, 30, 9); — « respondis » (*ibid.*, II, 35, 16); — « satellem » (*ibid.*, II, 12, 14); — « tremebit » (*ibid.*, I, 41, 10).

4) Dombart, *Commodiani carmina*, p. 240-241.

5) *Ibid.*, p. 225 et 248.

6) « In medio populi » (*Instruct.*, I, 30, 2); — « vitam feritatis » (*Carm. apolog.*, 171); — « fortia mortis » (*ibid.*, 316); — « servorum talia » (*ibid.*, 755).

7) « Vincetur ab igne » (*Instruct.*, II, 4, 8); — « occupetur ab igne » (*ibid.*, II, 2, 14); — « a longe » (*Carm. apolog.*, 428).

8) « De Persida homo » (*Carm. apolog.*, 932); — « vivere fecit » (*Instruct.*, I, 26, 37; 28, 2); — « couloqui fecit » (*Carm. apolog.*, 625; 628; 630; 647); — « crede quod » (*Instruct.*, I, 27, 21; *Carm. apolog.*, 142); — « erat scriptum quod » (*Carm. apolog.*, 255); — « aspicite quoniam » (*ibid.*, 31).

9) *Instruct.*, I. 27, 16; 26, 37 et suiv., *Carm. apolog.*, 278.

10) *Instruct.*, I, 7, 7-8; 35, 4; II, 2, 19.

Construction, syntaxe et vocabulaire, tout est d'un barbare.

Chez un tel homme, ce serait naïveté que de chercher un véritable style, au sens ordinaire du mot. Il n'y a point d'art; l'idée prend la forme qu'elle peut. L'expression est généralement prosaïque, même assez plate; elle ne devient poétique que dans certaines descriptions, surtout dans les tableaux de la fin du monde. Elle est souvent redondante : l'auteur accumule les termes synonymes[1], ou renforce lourdement les comparatifs[2]. Beaucoup d'obscurités, et du mauvais goût, comme dans un parallèle bizarre entre le bois du pommier d'Adam et le bois de la Croix[3]. Le réalisme tourne fréquemment à la trivialité : le pécheur endurci est comparé à un porc ou à un jambon mal salé[4].

Malgré tous ces défauts, l'écrivain n'est pas sans mérite. Il supplée souvent à l'art par une sorte d'instinct, qui lui suggère l'expression juste et forte. Il enferme volontiers sa pensée dans une sentence énergique. Il tire bon parti des proverbes[5]. Il aime les images populaires, et trouve d'ingénieuses comparaisons, comme celle du païen indocile et du cheval non dompté[6]. S'il abuse de l'antithèse, il sait aussi en user à propos[7]. Pour donner du relief à l'idée, il emploie certains procédés qui étaient familiers à la poésie du peuple : l'allitération[8], les rapprochements de mots à même racine[9]. Il imite aussi le parallélisme biblique ou les distiques des manuels d'école; dans le *Carmen*, il rend toujours sa pensée en deux vers symétriques; même dans les acrostiches, il recherche souvent, d'un vers à l'autre, la correspondance des idées, des mots, des sons[10]. C'est l'art un peu grossier d'un homme qui ignorait les finesses de l'art.

Avec cela, quelques dons poétiques. De l'imagination, comme le montre la fin du *Carmen*. De l'éloquence, comme le prouvent les invectives des *Instructiones*. De la sensibilité : il s'attendrit sur le sort des païens ou des mauvais chrétiens[11]; il s'émeut, s'épouvante, et s'évanouit presque, à la pensée des massacres

1) « Insciis, indoctis, ignorantibus » (*Carm. apolog.*, 458).

2) « Plus levior » (*ibid.*, 5); — « magis plenius » (*ibid.*, 482).

3) *Instruct.*, I, 35, 7 et suiv.

4) *Carm. apolog.*, 19; 72.

5) *Instruct.*, II, 31, 8; 33, 6 : « Proverbium nosti ».

6) *Ibid.*, I, 34, 1-8.

7) *Ibid.*, I, 25, 9; 30, 20; II, 36, 2; *Carm. apolog.*, 127; 590; 923; etc.

8) « Pectus pugnis pertunde » (*Instruct.*, II, 21, 13); — « Non pudeat neque pigeat procurrere » (*ibid.*, II, 31, 13).

9) « Legendo de lege » (*ibid.*, I, 1, 6; 41, 4); — « Genuit generatus » (*ibid.*, I, 10, 8); — « invisibilem esse videndum » (*Carm. apolog.*, 285); — « speranda nobis spes est » (*ibid.*, 303); — « sacra sacrilega » (*ibid.*, 680).

10) *Instruct.*, I, 22, 2-3; 24, 19-20; 29, 6-7; 37, 21-22; II, 32, 14-15; *Carm. apolog.*, 83-84; 385-389; etc.

11) *Instruct.*, I, 1, 7-8; 34, 5; II, 20, 2.

de l'Antechrist[1]. De l'onction même, comme dans certaines apostrophes aux fidèles[2]. Enfin, le sens du réalisme et du pittoresque, comme l'attestent les belles descriptions du retour des Justes ou du Jugement dernier[3]. Mais toutes ces qualités ne se montrent qu'accidentellement; le poète était trop peu artiste pour tirer parti de ses dons naturels. Parfois même, les qualités se tournent en défauts, et produisent des effets bizarres de contrastes : au milieu d'une grave exhortation éclatent soudain des mots trop pittoresques, sans parler des gros mots[4].

L'écrivain a plus d'un trait commun avec Tertullien : même tempérament, même tour d'esprit, même intransigeance, souvent mêmes idées. Commodien est un Tertullien fruste, naïf et lourd. Son style, s'il a un style, laisse la même impression que sa langue ; c'est le style d'un barbare bien doué.

Sa versification est restée une énigme[5]. C'est peut-être qu'on y a cherché ce que l'auteur n'y a pas mis ni voulu mettre.

On a souvent prétendu que Commodien avait inauguré un nouveau système de versification, la versification rythmique, et qu'il remplaçait les longues des temps forts par des syllabes toniques. C'est là une hypothèse toute gratuite. Qu'on prenne au hasard un acrostiche des *Instructiones* ou une série de vers du *Carmen* ; et l'on constatera que l'accent du mot n'y coïncide presque jamais avec l'accent du vers, sauf aux deux derniers pieds, comme chez les classiques. Le rythme tonique y est encore moins observé que la quantité.

D'autres savants en conviennent. Mais ils croient que Commodien suit au moins des règles fixes, qu'il respecte la prosodie dans certaines parties du vers. Par exemple, a-t-on dit, la dernière syllabe du premier hémistiche serait traitée en fin de vers ; et le temps faible qui précède, ou, tout au moins, la syllabe précédente, aurait la valeur prosodique exigée par le mètre[6]. C'est là encore une hypothèse aventureuse. Pour justifier l'existence de ces règles, on est obligé de supposer que le poète les viole sans cesse, ou que la moitié des vers sont altérés, ou que

1) *Carm. apolog.*, 880-881.

2) *Instruct.*, II, 21.

3) *Ibid.*, II, 4, 6-12; *Carm. apolog.*, 959-979; 1000-1018.

4) *Carm. apolog.*, 605-614.

5) Hanssen, *De arte metrica Commodiani*, Strasbourg, 1881 ; W. Meyer, *Der Versbau Commodians* (*Anfang und Ursprung der lateinischen und griechischen rythmischen Dichtung*, dans les *Abh. der bayer. Akad.*, t. XVII, 1885, p. 288-307); Boissier, *Commodien*, dans les *Mélanges Renier*, Paris, 1887, p. 37-63 ; *Fin du paganisme*, t. II, p. 44; Vernier, *La versification populaire en Afrique, Commodien et Verecundus*, dans la *Revue de Philologie*, 1891, p. 14-33; 117-130; L. Havet, *Cours de métrique grecque et latine*, 4e édition, Paris, 1896, p. 234.

6) Meyer, *Der Versbau Commodians*, p. 292.

l'accent s'était déplacé dans une foule de mots. Tout cela est fort invraisemblable : l'hypothèse des prétendues règles de Commodien repose sur d'autres hypothèses que nous ne pouvons contrôler.

Mieux vaut se contenter de relever les faits, sauf à en chercher ensuite l'explication. Le poète ne respecte pas plus les lois du rythme tonique que celles de la prosodie. Ses vers ne sont pas rythmiques au sens précis du terme, c'est-à-dire que l'accent du mot n'y coïncide pas avec le temps fort ; ils sont rythmiques, si l'on veut, en ce sens que le mètre y est méconnu, et que, seul, y subsiste à peu près le rythme du vers épique. Écartons l'hypothèse, que rien n'autorise, d'une versification tonique. Une chose est certaine, c'est que les vers de Commodien ressemblent vaguement aux hexamètres classiques. Ils sont presque tous faux ; mais cela ne prouve nullement que le poète n'ait pas eu l'ambition de les faire corrects. Il ne serait pas le seul qui eût été victime de cette mésaventure ; j'en appelle aux rédacteurs des inscriptions métriques et aux mauvais écoliers d'autrefois, condamnés à fabriquer des vers latins.

La supposition la plus naturelle, c'est donc que Commodien a voulu composer des hexamètres conformes au modèle classique. Il n'y a pas réussi, parce qu'il ignorait la prosodie, c'est-à-dire l'élément fondamental de la versification traditionnelle. Son entreprise était assurément très naïve ; mais nous n'en sommes plus à nous étonner de ses naïvetés. Il s'est tiré d'affaire comme il a pu. Il a été assez heureux pour mettre quelques vers sur leurs pieds : trente-sept dans les *Instructiones*, vingt-six dans le *Carmen*. Partout, il s'est efforcé de façonner ses hexamètres sur le moule classique, en leur donnant à peu près les mêmes dimensions, le même nombre de pieds, la même proportion de temps forts et de temps faibles, la même apparence. Sentant d'instinct que la prosodie se dérobait, il a soutenu son rythme boiteux en renforçant les autres éléments du mètre, la césure et la sonorité des fins de vers.

Sauf des exceptions infiniment rares, qui s'expliquent peut-être par des altérations du texte, la césure est penthémimère. Le vers, qui a de treize à dix-sept syllabes, est coupé en deux hémistiches symétriques, mais de longueur variable : le premier a de cinq à sept syllabes, le second de huit à dix. Dans les quatre premiers pieds, les mots s'alignent tant bien que mal, de façon à reproduire approximativement la physionomie d'un vers de Virgile ; aucun compte n'y est tenu ni de la quantité *réelle* ni de l'accent des mots. Au contraire, dans les deux derniers pieds,

où le rythme, même chez les classiques, avait toujours été plus distinct, Commodien essaie visiblement de conserver le mètre traditionnel : un dactyle suivi d'un spondée ou d'un trochée. Aux temps forts de ces deux pieds, il place soit une longue, soit une brève tonique, équivalent d'une longue dans la prononciation populaire. Il ne se préoccupe pas de la quantité réelle des autres syllabes, bien qu'il évite généralement de mettre au temps faible du cinquième pied une syllabe accentuée ou longue par position[1]. Devant un mot commençant par une voyelle, il n'élide presque jamais les finales, ce qui produit de nombreux hiatus.

Imitation approximative de l'hexamètre classique, césure régulière, hémistiches symétriques, rythme à peu près normal des deux derniers pieds : à cela se réduisent, croyons-nous, les procédés instinctifs de cette versification élémentaire. Mais, pour mieux marquer les coupes de son rythme grossier, Commodien a employé encore d'autres moyens, tout matériels, qui devaient fixer l'attention de l'oreille la plus distraite : acrostiche ou disposition abécédaire, distique, parallélisme, assonance ou rime.

Presque toutes les pièces des *Instructiones* sont acrostiches ; l'une d'elles, en outre, est télestique, c'est-à-dire que les dernières lettres dessinent d'autres mots[2]. Deux des morceaux sont abécédaires : la série des lettres de l'alphabet se retrouve dans les premières lettres des vers successifs[3]. L'acrostiche, dès longtemps familier aux Grecs et aux Latins comme aux Hébreux[4], était avant tout un procédé mnémotechnique, et, à ce titre, bien connu dans les écoles ; mais, dans la poésie populaire, il avait en outre cet avantage de suppléer à l'insuffisance du rythme, en annonçant le début de chaque vers. Dans le *Carmen*, le poète a adopté une autre méthode : il a groupé les hexamètres deux par deux, en arrêtant le sens après chaque distique. C'est sans doute une imitation des versets bibliques, et, plus encore,

1) Il y a, d'ailleurs, des exceptions : « terrae má | risque » (*Instruct.*, I, 2, 1); — « non érat | ille » (*ibid.*, I, 4, 3); — « et máre | fecit » (*ibid.*, I, 5, 5); — « vox méa | tantum » (*Carm. apolog.*, 9); — « divitiīs | plaudent » (*ibid.*, 20); — « quis Déo | dignus » (*ibid.*, 88); — « spiritūs | sanctus » (*ibid.*, 94); — « non érat | ante » (*ibid.*, 250); — « et pédes | ipsi » (*ibid.*, 270); — « in nóva | lege » (*ibid.*, 287); etc. — Quelques vers, probablement altérés, ont au cinquième pied un trochée ou un spondée : « sponte | currunt » (*Instruct.*, I, 8, 3); — « prisce | sectans » (*ibid.*, II, 6, 8); — « inve | nisse » (*ibid.*, II, 31, 10); — « se sub | antra » (*Carm. apolog.*, 66).

2) *Instruct.*, I, 28. Les premières lettres donnent *Justi resurgunt ;* les dernières, *Avar[i] cremantur.* Le vers 5 est évidemment altéré; à la fin, au lieu de *lucraris*, on doit lire probablement *lucrari.*

3) *Instruct.*, I, 35; II, 19.

4) Cicéron, *De divin.*, II, 54.

des *Disticha* en honneur dans les écoles. Enfin, bien des passages des deux poèmes attestent une recherche curieuse du parallélisme dans les mots et même dans les sons [1].

Commodien fait aussi un fréquent usage de l'assonance ou de la rime. Dans un de ses acrostiches, les treize vers se terminent par la voyelle *e* [2] ; dans un autre, les vingt-six vers finissent par un *o* [3]; dans un troisième, sept vers sur neuf s'arrêtent sur un *i* [4]. Dans beaucoup d'autres pièces, on relève des groupes de vers rimés, parfois jusqu'à cinq ou six de suite [5]. Quelquefois, ce sont des rimes croisées [6], ou des strophes de cinq à sept vers construites sur deux rimes [7], ou des vers léonins [8], ou des vers à la fois rimés et léonins [9]. Ailleurs, le poète place le même mot à la fin des deux hémistiches [10]. Tous ces procédés avaient pour effet de mieux dessiner le rythme, en marquant les coupes.

En résumé, la versification de Commodien présente les traits suivants : imitation grossière de l'hexamètre épique, place régulière de la césure, symétrie des deux hémistiches, effort pour conserver le rythme des deux derniers pieds, emploi de l'acrostiche ou de l'abécédaire dans les *Instructiones*, du distique dans le *Carmen*, goût pour le parallélisme, emploi tantôt systématique, tantôt capricieux, de la rime. Sauf l'abécédaire, que nous retrouverons d'ailleurs chez Augustin, il n'est pas un seul de ces traits que nous n'ayons relevé dans les inscriptions métriques africaines. Il paraît donc superflu d'imaginer de savants systèmes ; Commodien semble avoir procédé simplement comme les obscurs rédacteurs de ces dédicaces ou de ces épitaphes, c'est-à-dire qu'il a fait de mauvais vers sans s'en douter.

On a embrouillé la question en supposant que Commodien était un lettré; que, s'adressant au peuple, il avait fabriqué à dessein des vers incorrects, et qu'il avait créé, du même coup, un nouveau système de versification. D'abord, il n'a rien créé du tout, puisque ses vers n'ont rien de commun avec les vers rythmiques des siècles suivants. Puis, s'il avait voulu ouvrir des voies nouvelles, il s'y serait pris tout autrement. Un lettré,

1) Commodien, *Instruct.*, I, 22, 2-3; 24, 19-20; 29, 6-7; 37, 21-22; II, 32, 14-15 ; *Carm. apolog.*, 83-84; 385-389; etc.

2) *Instruct.*, II, 8.

3) *Ibid.*, II, 39.

4) *Ibid.*, II, 27. — Il est très probable que les deux autres vers étaient également assonancés en *i* : au vers 1, *caste* doit être une altération pour *casti*; au vers 6, *sacra* pour *sacri*.

5) *Instruct.*, I, 26, 6-10; II, 9, 6-14; 12, 5-9; 13, 1-7; etc.

6) *Ibid.*, II, 9, 11-14; 15, 6-9.

7) *Ibid.*, I, 25, 15-21; II, 16, 21-25; 22, 13-17.

8) *Ibid.*, I, 18, 1-2; 19, 3-6; II, 26, 9-10; 27, 2; 35, 1; etc.

9) *Ibid.*, I, 37, 21-22; *Carm. apolog.*, 385 et suiv.

10) *Carm. apolog.*, 127; 923.

qui prétend inaugurer ou perfectionner une poésie populaire, procède avec méthode; il remplace des règles par d'autres règles plus simples. C'est ce que montre bien l'exemple d'Augustin : dans son *Psaume* contre les Donatistes, il évite les termes que ne comprendrait pas le vulgaire, mais il est correct; il supprime le mètre, mais il a un système régulier de versification, fondé sur la fixité du nombre des syllabes, sur la césure et l'égalité des deux hémistiches, sur deux accents fixes, et sur la rime. Tout autre est le cas de Commodien. Dans sa versification comme dans sa langue, tout va comme au hasard : grossières incorrections, mots estropiés, erreurs évidemment involontaires dans l'emploi des cas, des genres et des temps, mélange de vers métriquement réguliers et de vers barbares qu'on ne peut ramener à aucune règle. Dans la forme des deux poèmes, tout est contradiction et incohérence. Sauf les données élémentaires que nous avons indiquées, la versification échappe à toute définition précise; toute loi proposée devient caduque devant les multiples exceptions. On sent chez Commodien, non la volonté d'écrire comme le peuple, mais l'incapacité d'écrire autrement, et l'effort malheureux pour être correct. La seule explication logique, c'est d'admettre que l'auteur était un ignorant ou un demi-lettré. Il sème les barbarismes et fabrique des vers détestables, parce qu'il n'a pas su mieux faire. Et l'on en revient au mot de Gennadius sur ce poète déconcertant dont les vers ressemblent à des vers, mais n'en sont pas : « Scripsit mediocri sermone quasi versu[1] ».

IV

La poésie de tendances populaires après Commodien. — Essais divers. — Traduction des Chants Sibyllins. — Hymnes de Victorin. — Psaumes donatistes. — *Psaume* abécédaire d'Augustin. — Dans quelles circonstances a été écrit ce poème. — Ce que s'est proposé l'auteur. — Nouveau système de versification. — Structure de la strophe. — Refrain. — Structure du vers. — Suppression du mètre. — Nombre fixe de syllabes. — Césure. — Accents fixes. — Rime ou assonance. — Versification populaire dans l'Afrique du ve et du vi^e siècle. — Le poème *Ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum*. — Poésies attribuées à Verecundus. — L'*Exhortatio paenitendi* et le *Lamentum paenitentiae*.

Commodien n'est pas le seul Africain qui ait usé du latin vulgaire, ni le seul poète qui ait trahi, involontairement ou non, les

1) Gennadius, *De vir. ill.*, 15.

traditions classiques. Nous avons rencontré déjà de ces barbares dans la littérature martyrologique[1], parmi les rédacteurs des inscriptions métriques[2], jusque dans la correspondance de saint Cyprien : les confesseurs Lucianus et Celerinus, l'évêque Caldonius, les évêques numides condamnés au travail des mines[3]. Nous en rencontrons bien d'autres après la paix de l'Eglise. Vers le milieu du IVe siècle, un évêque d'origine africaine, Fortunatianus d'Aquilée, écrivit en langue vulgaire ses Commentaires sur l'Evangile[4]. Saint Augustin parle d'une traduction populaire des Chants Sibyllins, « en vers mal venus et boiteux », qui devaient ressembler beaucoup aux vers de Commodien[5].

Plusieurs savants attribuent à l'Afrique du IVe siècle le *Querolus*, une curieuse comédie qui nous est parvenue avec les pièces de Plaute, mais qui est certainement bien postérieure[6]. Nous n'avons pas à l'étudier en détail, puisqu'elle n'appartient pas à la littérature chrétienne. Cependant, à cause de la forme, il n'est pas hors de propos d'en dire un mot. C'est une suite à l'*Aulularia* de Plaute : l'intrigue est assez compliquée et invraisemblable; il s'agit des destins de la cassette d'Euclio après la mort de l'avare. La pièce est dédiée à un certain Rutilius[7], qu'on a voulu sans raison identifier avec Rutilius Namatianus. Elle est écrite, non point en vers réguliers, mais, comme l'auteur nous en avertit lui-même[8], en vers boiteux et barbares, ou plutôt, dans une sorte de prose rythmique, dont on trouve bien des exemples dans les inscriptions africaines[9]. On n'y distingue pas un mètre proprement dit, mais des membres de phrase qui s'équilibrent à peu près, et qui, au début et à la fin, surtout à la fin, ont une forme métrique, iambique ou trochaïque. L'iambe prédomine. Comme bien des rédacteurs d'inscriptions, l'auteur du *Querolus* s'attache à terminer les membres de phrase à la façon des *senarii* ou des *septenarii*. D'après la dédicace, cette comédie a été faite pour être jouée, et l'a été réellement. Elle nous renseigne donc, comme les épitaphes de forme analogue,

1) Voyez plus haut, t. II, p. 153 et suiv.

2) *Ibid.*, t. III, p. 433 et suiv.; 445 et suiv.

3) Cyprien, *Epist.* 21-24; 78-79.

4) Jérome, *De vir. ill.*, 97 : « brevi et rustico sermone scripsit commentarios ».

5) Augustin, *De civ. Dei*, XVIII, 23 : « versibus male natis et non stantibus ».

6) Edition *princeps* de Daniel (Paris, 1564); édition critique de Peiper (Leipzig, 1875). — Cf. Bücheler, *Rhein. Mus.*, t. XXVII, 1872, p. 474; *Carmina latina epigraphica*, p. 68; Dezeimeris, *Sur l'auteur du Querolus*, Bordeaux, 1876; *Études sur le Querolus*, Bordeaux, 1881; L. Havet, *Le Querolus*, Paris, 1880.

7) *Querolus*, p. 3 et 5 Peiper.

8) « Spectatores noster sermo poeticus rogat, qui Graecorum disciplinas *ore narrat barbaro*... Prodire autem in agendum non auderemus *cum clodo pede*... » (*ibid.*, p. 5).

9) Bücheler, *Carmina latina epigraphica*, n. 116.

sur les goûts du public populaire en ces temps-là. Cette prose rythmique, et à moitié métrique, qui n'est ni de la prose ni des vers, nous aide à comprendre, par surcroît, comment des lecteurs peu instruits ont pu accepter les prétendus vers de Commodien.

La prose poétique des trois *Hymnes* de Victorin sur la Trinité n'est même plus une prose rythmique[1]. Nous ne reviendrons pas sur le contenu de ces Hymnes[2]. Mais nous devons rappeler ici la forme adoptée par le célèbre rhéteur converti. Dans les trois Hymnes, il n'y a pas trace de mètre, ni même, à proprement parler, de rythme. Plus radical que tous ses contemporains ou compatriotes, Victorin a fait comme Chateaubriand : il a écrit ses poèmes en prose. Il s'est astreint seulement aux lois du parallélisme biblique. La forme la plus simple est celle du premier Hymne, qui comprend une série d'invocations aux trois personnes de la Trinité : chacune des invocations constitue une phrase indépendante, coupée en deux parties symétriques, qui se correspondent comme les deux parties d'un verset. Dans les deux autres Hymnes, la disposition est plus compliquée : elle comporte une série de strophes, de dimensions inégales, avec refrain. Le nombre des membres de phrase varie naturellement suivant les proportions du couplet. Le refrain est placé au commencement de chaque strophe dans le second Hymne, qui est une sorte de complainte, et à la fin des strophes dans le troisième Hymne, qui est un chant de triomphe en l'honneur de la Trinité. Comme nous l'avons montré, ces poèmes en prose sont d'une belle inspiration; quant à la forme, elle est curieuse, et la tentative est assurément originale.

Mais saint Augustin est le seul en Afrique qui ait su découvrir et fixer nettement les principes d'une versification nouvelle. Il y a été amené, comme à toutes ses créations, par les circonstances, par les nécessités de la polémique. Dans la seconde moitié du IVe siècle, la poésie populaire était devenue une arme de guerre entre les mains des deux partis religieux qui se disputaient les chrétientés d'Afrique. Les Donatistes avaient repris un moyen de propagande, qui avait autrefois contribué au succès des sectes gnostiques, puis de l'arianisme. Ils faisaient chanter par leurs fidèles des Psaumes de leur façon, qui résumaient leurs doctrines ou leurs prétentions, et qui naturellement visaient surtout les Catholiques. Nous savons notamment qu'un de leurs chefs, Par-

1) *Patrol. lat.* de Migne, t. VIII, p. 1139-1146.

2) Voyez plus haut, p. 409 et suiv.

menianus, primat de Carthage, avait écrit des poèmes de ce genre[1]. Augustin ne s'est pas fait faute de railler ces Psaumes donatistes, qu'il comparait à des chants d'ivrognes[2]. Mais il ne se contenta pas de railler; il voulut combattre les schismatiques avec leurs propres armes. En 393, étant encore prêtre d'Hippone, au moment où recommençait la lutte à mort entre les Eglises rivales, il composa son *Psaume* contre les Donatistes[3].

Il explique lui-même très nettement, dans ses *Rétractations*, ce qu'il s'est proposé en écrivant ce poème. Il a voulu, dit-il, mettre à la portée des humbles, des ignorants, le procès du Donatisme. Pour aider la mémoire, il a donné à ce Psaume, destiné à être chanté dans l'église, la forme des Psaumes abécédaires. Il a suivi la série alphabétique depuis la lettre *A* jusqu'à la lettre *V*. Il a négligé les trois dernières lettres; il a remplacé les strophes correspondantes par un épilogue, où l'Eglise personnifiée s'adresse aux fidèles. Il a ajouté un refrain et un préambule, qui doivent être répétés en chœur par le public, mais qui ne comptent pas dans la série des lettres, c'est-à-dire des strophes. Il a renoncé à toute espèce de mètre, pour ne pas être entraîné par les nécessités métriques à employer des termes étrangers au peuple. Il termine sa notice en indiquant le début du Psaume, identique au refrain[4]. — Il était difficile de faire tenir plus de renseignements en moins de mots. Cependant, la Notice est incomplète sur un point : Augustin dit bien qu'il a renoncé au mètre, mais il ne dit pas par quoi il l'a remplacé. Heureusement, le poème est là pour nous renseigner. L'authenticité en est incontestable, quoique le texte soit altéré en plusieurs endroits; et les caractères du *Psalmus* conservé s'accordent entièrement avec les indications d'Augustin[5].

1) « Parmeniano, qui per totam Africam libros contra nos conficiens et *novos psalmos* faciens circumibat » (*Praedestinat.*, 43).

2) Augustin, *Epist.* 55, 18, 34 : « ita ut Donatistae nos reprehendant, quod sobrie psallimus in ecclesia divina cantica prophetarum, cum ipsi ebrietates suas ad canticum *psalmorum humano ingenio* compositorum quasi ad tubas exhortationis inflamment ».

3) Augustin, *Psalmus contra partem Donati*, dans la *Patrol. lat.* de Migne, t. XLIII, p. 23-32. — Cf. W. Meyer, *Anfang und Ursprung der lateinischen und griechischen rythmischen Dichtung*, dans les *Abh. der bayer. Akad.*, t. XVII, 1885, p. 284.

4) Augustin, *Retract.*, I, 19 Knöll.

5) Quelques savants croient que le *prooemium* est perdu. Ce n'est pas certain du tout. Voici le passage d'Augustin qui s'y rapporte : « Hypopsalma etiam, quod respondetur, et *prooemium* causae, quod voluimus ut cantaretur, non sunt in ordine litterarum ; earum quippe ordo incipit post *prooemium*... Iste psalmus sic incipit : « *Omnes qui gaudetis de pace, modo verum judicate* » ; quod ejus hypopsalma est. » (*Retract.*, I, 19). Il nous paraît résulter de ce texte que le *prooemium* était identique au refrain ; c'est simplement un nom particulier donné à l'*hypopsalma* du début. En effet, d'après ce que dit Augustin, le *prooemium* était chanté en chœur comme l'*hypopsalma* ; c'était donc un pré-

Nous n'avons pas à étudier ici l'œuvre en elle-même, sur laquelle nous reviendrons à propos du Donatisme, mais seulement la versification. Il suffira donc d'esquisser les grandes lignes du poème. On y peut distinguer quatre parties : paraphrase d'un récit évangélique, la comparaison de l'Eglise avec le pêcheur[1]; origines du schisme donatiste[2]; résumé de l'histoire postérieure du Donatisme, avec mélange de polémiques[3]; épilogue en forme de prosopopée, où l'Église exhorte tous ses fils à rentrer dans son sein[4]. — Si l'on écarte l'exorde et la péroraison, ce Psaume ne renferme guère que des faits, des citations bibliques, et des polémiques; en cela, il répond bien au programme de l'auteur, qui se proposait uniquement d'instruire les fidèles. Par là, il relève plus de l'histoire que de la poésie. C'est un résumé très précis, mais un peu sec; il est écrit d'un style énergique et simple, mais généralement prosaïque. Tout l'intérêt est dans la matière du récit et dans les procédés de versification.

Le poème se compose de deux cent quatre-vingt-sept vers, y compris les refrains. Sauf les trente vers de l'épilogue, il est divisé en vingt strophes de douze vers[5]. A la fin de chaque couplet est reproduit l'*hypopsalma* dont parle Augustin, c'est-à-dire le refrain chanté en chœur par les fidèles : « *Omnes qui gaudetis pace, modo verum judicate* »[6]. Le même vers se lit en tête du poème; c'est probablement le *prooemium* ou prélude mentionné par l'auteur. Les vingt strophes sont abécédaires : la première commence par la lettre *A*, la seconde par *B*, la troisième par *C*, et ainsi de suite jusqu'à *V*. Les trente derniers vers du Psaume, qui constituent l'épilogue, se suivent sans interruption et sans refrain. Par un véritable tour de force, les deux cent quatre-

lude très court, analogue à un prélude musical. Augustin ajoute que la série abécédaire commence après le *prooemium* et que les premiers mots de son Psaume étaient : « Omnes qui gaudetis, etc. », c'est-à-dire le refrain. Or, c'est exactement ainsi que débute le texte actuel. Il semble donc que l'ouvrage nous soit parvenu tout entier.

1) Augustin, *Psalmus contra partem Donati*, 2-13.

2) *Ibid.*, 15-76.

3) *Ibid.*, 78-256.

4) *Ibid.*, 258-287.

5) La troisième strophe (vers 28-37) et la seizième (vers 195-204) n'ont aujourd'hui que dix vers, mais évidemment par suite d'une altération du texte. Il est probable que des citations bibliques, versifiées là comme ailleurs par Augustin, ont été supprimées par un copiste En effet, la seizième strophe vise précisément deux versets de saint Matthieu, qui devaient être transcrits dans le texte du poème (vers 197 et 201); la troisième strophe se réfère également aux Ecritures (vers 31).

6) Le texte actuel donne : « Omnes qui gaudetis *de* pace... »; et cette leçon se retrouve dans les *Rétractations* (1, 19). On ne peut douter cependant que le *de* soit une addition des copistes; tous les hémistiches du poème ayant huit syllabes, il est inadmissible que le premier hémistiche du refrain en ait compté neuf.

vingt-sept vers du poème ont la même rime : tous sans exception se terminent par la lettre *e*.

La structure du vers est fort originale. Quelques érudits ont fait de vains efforts pour le ramener au tétramètre trochaïque, dont il n'a que l'apparence. Augustin déclare formellement qu'il a évité toute espèce de mètre[1]. En effet, il n'a tenu aucun compte ni du mètre ni de la prosodie. Il a imaginé un vers tout nouveau, fort bien conçu, et d'un rythme très net, qui a pour éléments un nombre fixe de syllabes, une césure régulière, deux accents fixes, et la rime. Ce vers se compose de seize syllabes; il est coupé par la césure en deux hémistiches égaux de huit syllabes; il rime avec tous les vers du poème, et parfois même, comme dans le refrain, avec le premier hémistiche; enfin, l'avant-dernière syllabe de chaque hémistiche porte toujours l'accent tonique[2].

Augustin est-il réellement l'inventeur de ce système de versification? Il ne le dit pas, et l'on ne saurait l'affirmer. Ce qui est certain, c'est qu'on n'en trouve pas d'exemple avant lui. Sans doute, la plupart des éléments qu'il a combinés étaient déjà connus. On rencontre la strophe et le refrain chez les classiques et dans les Hymnes de Victorin; la disposition abécédaire, dans deux pièces de Commodien, et ailleurs; la césure régulière et la rime, chez Commodien comme dans les inscriptions métriques; la pénultième accentuée, dans les deux Hymnes rythmiques de Grégoire de Nazianze; l'isosyllabie prosodique dans le lyrisme classique, et même des essais d'isosyllabie non prosodique sur les mosaïques de Tipasa[3]. La nouveauté consiste surtout à avoir combiné et régularisé l'emploi de tous ces éléments, de façon à en tirer un véritable vers. Augustin rejette franchement le mètre; il le remplace par des règles plus simples, mais également rigoureuses. Il revient à la conception classique de strophes égales et symétriques, dont il marque le terme par

1) Augustin, *Retract.*, I, 19 : « Ideo autem non aliquo carminis genere id fieri volui, ne me necessitas metrica ad aliqua verba, quae vulgo minus sunt usitata, compelleret ».

2) Augustin adopte, pour bien des mots, la prononciation populaire, surtout dans la syllabe qui précède ou suit la tonique; il se donne toute licence pour l'élision ou la contraction des voyelles; il traite souvent l'*i* ou l'*u* voyelles comme un *i* ou un *u* consonnes. Exemples : « Abundantia » (*Psalmus contra partem Donati*, 2) ; — « evangelium » (*ibid.*, 8); — « fact(um) altare contr(a) altare » (*ibid.*, 24); — « suis » (*ibid.*, 34) ; — « videamus » (*ibid.*, 72); — « palea » (*ibid.*, 179) ; — « adult(e)ri » (*ibid.*, 211) ; etc. — Quelques vers sont sûrement altérés, notamment les vers 25 et 269.

3) Voyez plus haut, p. 447. — Notons d'ailleurs que ces mosaïques de Tipasa ne sont pas datées; elles paraissent avoir été exécutées vers la fin du IVe siècle, mais ne sont pas nécessairement antérieures au *Psaume* d'Augustin.

un refrain. Il adopte, comme principes du vers, la fixité du nombre des syllabes, la rime, la césure immuable, les deux hémistiches égaux avec deux accents fixes. Il tire enfin du chaos la versification populaire.

Cette combinaison rythmique a fait fortune. L'abécédaire, le refrain, la strophe n'étaient que des éléments accessoires; mais l'isosyllabie, la césure régulière, la rime ou l'assonance, l'accent fixe à la fin du vers ou de l'hémistiche, sont devenus les éléments fondamentaux du vers roman, d'où dérivent le vers français et d'autres. La création originale d'Augustin marque une étape fort importante dans l'évolution rythmique qui aboutit à notre versification moderne. Pourtant, elle n'a guère attiré l'attention. De nos jours, encore, elle semble inconnue de la plupart des érudits qui étudient les origines de notre versification.

Elle ne paraît pas avoir frappé davantage les Africains. Rien ne fait supposer qu'elle ait exercé une influence sur la poésie chrétienne de la contrée. En tout cas, nous ne pouvons citer aucun poète qui l'ait prise pour modèle. Après Augustin, les Africains ont continué d'imiter les classiques : avec un succès relatif, quand ils étaient des lettrés, comme Dracontius, Luxorius ou Corippus; avec les maladresses et les incohérences de Commodien, quand ils étaient des ignorants.

En effet, Commodien a trouvé des émules dans l'Afrique vandale et byzantine : non seulement parmi les rédacteurs d'épitaphes ou de dédicaces, mais parmi les soi-disant poètes.

De ce nombre est l'auteur du poème intitulé *Ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum*[1]. Il vivait probablement à la fin du ve siècle; le Flavius Felix, à qui il a dédié son ouvrage, paraît être le poète du même nom qui vivait sous le règne de Thrasamond[2]. Le *De resurrectione mortuorum*, qui compte quatre cent six hexamètres, n'est pas sans mérite; malgré la déclamation et la redondance, il a du mouvement et renferme d'assez belles descriptions, notamment de curieux tableaux du Jugement dernier. Le mètre est moins incorrect que celui des *Instructiones* ou du *Carmen apologeticum*, mais on y relève le même genre de fautes, les mêmes procédés, et les mêmes tendances : imitation maladroite des classiques, effort pour conserver le rythme aux derniers pieds, substitution des longues de nature aux brèves, emploi capricieux de la rime[3].

1) Edit. dans le *Cyprien* de Hartel, III, p. 308-325.

2) Riese, *Anthol. lat.*, n. 210-214 ; 254.

3) Les vers 1-14 du *De resurrectione mortuorum* riment en *as*, et presque tous sont en même temps léonins ; les vers 15-

Mentionnons encore deux ouvrages de la période byzantine, dont la forme mérite, ici, d'être signalée : les poèmes attribués à Verecundus, évêque de Junca, en Byzacène, vers le milieu du VIe siècle[1]. Suivant Isidore de Séville, cet évêque africain avait composé, en mètre dactylique, deux livres très courts, dont l'un était intitulé *De resurrectione et judicio*, l'autre *De paenitentia*[2]. Le second de ces ouvrages nous est parvenu : c'est le *De satisfactione paenitentiae*, qui contient une sorte de confession personnelle, souvent très touchante, en deux cent douze hexamètres[3]. La prosodie y est négligée, mais la versification y est nettement métrique. On a proposé d'attribuer également à Verecundus deux autres poèmes conservés, dont le sujet est analogue, mais dont la forme est très différente : l'*Exhortatio paenitendi* et le *Lamentum paenitentiae*[4]. L'attribution est incertaine. Mais ces deux poèmes, qui sont du même auteur, présentent pour le fond beaucoup de rapports avec le *De satisfactione paenitentiae* de Verecundus, même des réminiscences et des emprunts. Ils paraissent, tout au moins, dater du même temps et appartenir au même pays.

Tous deux se rattachent à la versification populaire. L'*Exhortatio paenitendi* comprend cent soixante-seize hexamètres. Le vers, de longueur variable, a de quatorze à seize syllabes. Il est divisé par la césure en deux hémistiches, dont le premier a six ou sept syllabes, le second, huit ou neuf. Il est généralement boiteux, et paraît construit tantôt d'après la quantité, tantôt d'après l'accent tonique. Les fins de vers rappellent beaucoup celles de Commodien. Le *Lamentum paenitentiae* est beaucoup moins incohérent dans la forme. Les trois cent trente vers dont il se compose sont des trochaïques rythmiques, groupés en strophes abécédaires de trois vers. Les soixante premières strophes commencent par la lettre *A*; sept autres, par *B*. On trouve ensuite deux strophes pour chacune des lettres de *C* à *L*; trois strophes pour *M*; sept pour *N*; deux pour chacune des lettres de *O* à *R*; une seule pour les lettres de *S* à *Z*. Les vers, dont quelques-uns sont rimés ou léonins, ont toujours quinze syllabes : huit dans le premier hémistiche, sept dans le second.

19 riment en *o*; les vers 20-25, en *is*. Dans le reste du poème, l'auteur s'affranchit de cette loi; mais on rencontre encore bien des groupes de vers rimés ou assonancés, des rimes plates ou croisées, des vers léonins. En tout, sur les 406 hexamètres, 172 sont rimés, et 147 sont léonins.

1) Victor Tunnunensis, *Chron. ad ann.* 552.

2) Isidore de Séville, *De vir. ill.*, 7.

3) Pitra, *Spicileg. Solesm.*, IV, 138.

4) Edit. Arevalus, dans la *Patrol. lat.* de Migne, t. LXXXIII, p. 1251; Pitra, *Spicileg. Solesm.*, IV, 132; W. Meyer, *Abh. der bayer. Akad.*, t. XVII, 1885, p. 434 et 440.

Au commencement de chaque hémistiche, les syllabes sont simplement comptées ; mais il y a un accent tonique sur la pénultième du premier hémistiche et sur l'antépénultième du second. Nous reconnaissons ici deux des éléments du vers d'Augustin, l'isosyllabie et deux accents fixes.

Comme on le voit, du IVe au VIe siècle, la versification populaire a pris en Afrique bien des formes différentes. Une seule était harmonieuse et logique, celle qu'a imaginée ou adoptée Augustin. Partout ailleurs, nous ne trouvons qu'irrégularité, contradiction et incohérence, maladresse dans l'imitation du vers prosodique ou dans la conception du vers rythmique, surtout un mélange inintelligent d'éléments métriques et d'éléments rythmiques. C'est sans doute cette inintelligence des conditions d'une poésie nouvelle, qui a entravé en Afrique le développement de la versification populaire.

CHAPITRE III

POÉSIE CHRÉTIENNE DE FORME CLASSIQUE

I

Les poésies attribuées à Tertullien ou à Cyprien. — Le poème *De Genesi*. — Le *Sodoma* et le *De Jona*. — Le *De Pascha* ou *De Cruce*. — L'invective *Ad senatorem*. — Les cinq livres *Adversus Marcionem*. — Hypothèses diverses sur l'origine et la date de ce poème. — En quoi il se rattache à l'Afrique. — Objet de l'ouvrage et sources. — Caractère de la polémique. — Versification et style.

Parallèlement à cette poésie de tendances populaires, s'est dessinée en Afrique, comme dans les autres pays d'Occident, une poésie pseudo-classique, généralement chrétienne d'inspiration, mais fidèle aux vieilles formes métriques : une poésie de lettrés convertis. Cette école produira des œuvres intéressantes au temps des Vandales et des Byzantins. Au IVe siècle, on ne sait pourquoi, elle a été presque stérile. On ne peut citer alors que des ouvrages médiocres, et, pour la plupart, composés hors d'Afrique. Plusieurs séries de petits poèmes, que la tradition manuscrite joint aux traités authentiques de divers auteurs africains, n'ont aucun rapport, même indirect, avec la littérature de la contrée.

Tel est ce groupe de poésies que les manuscrits attribuent soit à Tertullien, soit à Cyprien, et qui assurément sont étrangères à l'un comme à l'autre : le fragment *De Genesi*; les poèmes intitulés *Sodoma* et *De Jona*; d'autres encore [1].

Le fragment *De Genesi*, qui comprend cent soixante-cinq hexamètres, est une paraphrase des premiers chapitres de la *Genèse*, jusqu'à la mort d'Abel [2]. Bien qu'on y relève quelques

1) Nous avons déjà parlé d'un poème qui a été mis également sous le nom de Tertullien ou de Cyprien, et qui paraît avoir été composé en Afrique à la fin du Ve siècle : le *Ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum*, appelé autrefois *De judicio Domini* (dans le *Tertullien* d'Œhler, t. II, p. 776-781, et dans le *Cyprien* de Hartel, III, p. 308-325). — Voyez plus haut, p. 495.

2) Edit. Œhler (*Tertulliani opera*, t. II, p. 774), Hartel (*Cypriani opera*, III, p. 283), Peiper (*Cypriani Galli poetae Heptateuchos*, t. XXIII du *Corpus scriptor. eccles. lat.* de Vienne, p. 1). — Cf. Best, *De Cypriani quae feruntur metris in Heptateuchum*, Marburg, 1892; Brewer, *Ueber dem Heptateuchdichter Cyprian*, dans la *Zeitschr. für kathol. Theol.*, 1904, p. 92.

incorrections métriques, c'est l'œuvre d'un versificateur habile. Rien n'y trahit une origine africaine. On y voit généralement aujourd'hui le début d'un *Heptateuque* versifié, dont on a retrouvé d'autres parties, et que l'on a proposé d'attribuer soit à l'Espagnol Juvencus, soit au Gaulois Cyprianus, soit à un autre Cyprianus, correspondant de saint Jérome[1]. Toutes ces hypothèses sont fort incertaines. La seule chose vraisemblable, c'est que l'auteur vivait à la fin du ɪvᵉ siècle.

Du même temps datent probablement deux petits poèmes analogues, dont la provenance est complètement inconnue : le *Sodoma* et le *De Jona*[2]. Le premier raconte, en cent soixante-six hexamètres, la destruction de Sodome ; le second, qui est incomplet, et dont il reste seulement cent cinq hexamètres, est consacré aux aventures de Jonas. Les deux récits se font suite[3], présentent les mêmes caractères, et sont sûrement de la même main. Ils appartenaient peut-être à un grand poème biblique. Ils paraphrasent l'Ancien Testament avec les procédés classiques, descriptions, discours, amplifications. Malgré les défauts, la mise en œuvre est habile, la versification presque toujours correcte, le vers plein et sonore. On y rencontre même des morceaux brillants ou pittoresques, comme la description de la mer Morte et la tempête de Jonas[4].

C'est probablement au vᵉ ou au vɪᵉ siècle, qu'a été composé un poème encore plus court, intitulé *De Pascha* ou *De Cruce* ou *De ligno vitae*[5]. Il nous est parvenu sous le nom tantôt de Cyprien, tantôt de Victorin ; mais rien ne justifie ces attributions, et nous ne savons rien sur l'origine. L'ouvrage se compose de soixante-neuf hexamètres corrects, d'assez bonne facture, parfois imités de Virgile. Il est tout allégorique, même symbolique. Il célèbre l'extension du christianisme, comparé à l'arbre de vie. Cet arbre est la croix dressée sur le Golgotha ; sa tête atteint le ciel ; ses deux grosses branches ont donné naissance à une multitude de rameaux qui ont couvert la terre ; au pied de l'arbre jaillit la source de vie, où doivent se purifier tous ceux qui veulent cueillir les fruits. C'est l'un des plus anciens et des plus curieux specimens de la poésie symbolique.

Tout différent est le *Ad senatorem*, une petite satire de quatre-

1) Jérome, *Epist.* 140.

2) Edit. Œhler (*Tertulliani opera*, t. II, p. 769 et 771), Hartel (*Cypriani opera*, III, p. 289 et 297), Peiper (t. XXIII du *Corpus scriptor. eccles. lat.*, p. 213 et 221).

3) *De Jona*, 1 et suiv.

4) *Sodoma*, 139 et suiv. ; *De Jona*, 28 et suiv.

5) Edit. Hartel (*Cypriani opera*, III, p. 305).

vingt-cinq hexamètres, que les manuscrits joignent aux œuvres de saint Cyprien, et qui certainement n'est pas de lui[1]. C'est une spirituelle invective contre un sénateur qui avait abandonné le christianisme pour le paganisme, et qui s'était voué surtout aux cultes de la Magna Mater et d'Isis[2]. Cette défection semble avoir causé dans l'Église un grand scandale. Un fidèle prit à partie le renégat; et, comme le Sénateur, paraît-il, aimait les vers[3], c'est en vers qu'il lui fit payer sa trahison. La pièce est joliment tournée, d'un mètre à peu près correct, et d'allure assez vive. Elle contient d'amusants tableaux satiriques, notamment une caricature des prêtres de Cybèle[4]. Elle se termine naturellement par une exhortation à rentrer dans l'Église[5]. Tout, dans le poème, nous reporte au ɪvᵉ siècle, au temps des luttes suprêmes entre le christianisme, devenu religion officielle, et le polythéisme, partout battu en brèche, mais retranché dans l'école et vaillamment défendu par l'aristocratie. Bien que le titre de *senator* ait été souvent donné alors aux décurions des villes de province, notre satire vise presque sûrement un véritable sénateur, un membre de la curie romaine ; en effet, ce personnage avait été consul[6]. Tout fait donc supposer que la pièce a été écrite à Rome dans la seconde moitié du ɪvᵉ siècle.

De tous les poèmes qui ont été mis sous le nom de Tertullien ou de Cyprien, deux seulement paraissent être d'origine africaine : le *Ad Flavium Felicem*, dont nous avons parlé plus haut[7], et le *Carmen adversus Marcionem*[8].

Ce dernier poème a été attribué tour à tour à Tertullien, à Marius Victorinus, à Victorinus de Pettau, à Commodien. Longtemps, on l'a considéré comme une œuvre authentique de Tertullien. Cette hypothèse reposait pourtant sur une base très fragile : le témoignage probable du manuscrit, aujourd'hui perdu, qu'avait reproduit Fabricius dans l'édition *princeps*, et l'identité du titre avec celui du grand traité polémique de Ter-

1) Voici le titre complet : « *Ad quemdam senatorem ex christiana religione ad idolorum servitutem conversum* ». — Edit. Hartel (*Cypriani opera*, III, p. 302), Peiper (t. XXIII du *Corpus scriptor. eccles. lat.*, p. 227).
2) *Ad senatorem*, 6; 25-27.
3) *Ibid.*, 3 et suiv.
4) *Ibid.*, 9 et suiv.
5) *Ibid.*, 77-85.
6) *Ibid.*, 25 et 27 : Qui fueris consul ».
7) Voyez p. 495.
8) Publié en 1564 par Fabricius, d'après un manuscrit qui est perdu, et qui probablement attribuait l'ouvrage à Tertullien. Edit. Œhler (*Tertulliani opera*, t. II, p. 781-798). — Cf. Hückstädt, *Ueber das pseudotertullianische Gedicht Adversus Marcionem*, Leipzig, 1875; Oxé, *Prolegomena de Carmine Adversus Marcionitas*, Leipzig, 1888 ; Waitz, *Das pseudotertullianische Gedicht Adversus Marcionem*, Darmstadt, 1901 ; Schanz, *Gesch. der rœm. Litter.*, IV, München, 1904, p. 202-204; Harnack, *Die Chronologie der altchristl. Litter.*, t. II, Leipzig, 1904, p. 442-449.

tullien contre Marcion. Cette opinion ne trouve plus guère de partisans : non seulement le style du poème n'a aucun rapport avec celui du traité, mais encore les doctrines y sont différentes, et souvent opposées. L'hypothèse qui met en avant le nom de Marius Victorinus se heurte aux mêmes objections[1]. D'autres savants ont songé à Victorinus de Pettau; ils signalent des analogies entre le poème et le Commentaire de ce Victorinus sur l'Apocalypse; mais ces analogies peuvent s'expliquer par des emprunts[2]. En ces dernières années, plusieurs critiques ont cru reconnaître dans le *Carmen adversus Marcionem* la main de Commodien ou d'un de ses élèves; ils invoquent des rapports de détail dans la doctrine et dans la forme[3]. Il y a, en effet, des rapports, bien qu'on en ait exagéré l'importance. En tout cas, l'on constate aussi des différences très marquées dans le tour d'esprit, dans la méthode d'exposition, et dans les procédés de versification. Il est probable que l'auteur du *Carmen* a, tout simplement, lu et imité Commodien. Ainsi, malgré tant d'hypothèses ingénieuses, nous ne savons absolument rien sur la personnalité de l'auteur.

Naguère, on était presque unanime pour admettre que le poème avait été composé dans la deuxième moitié du IV[e] siècle, vers 360[4]. Quelques érudits ont soutenu récemment qu'il ne pouvait être postérieur au III[e] siècle, à cause de la théologie incomplète dont il porte la marque[5]. Mais les théologiens ne sont pas tous de cet avis; d'ailleurs, les arguments de ce genre ne sauraient être décisifs, quand il s'agit d'un poète, surtout en ces temps où la doctrine de l'Église restait flottante sur bien des points[6]. Si l'auteur du *Carmen*, comme il est vraisemblable, a connu les ouvrages de saint Cyprien et de Commodien, il ne peut guère être antérieur à la fin du III[e] siècle ou au début du IV[e]; la

1) Hückstädt, *Ueber das pseudotertullianische Gedicht Adversus Marcionem*, p. 55.

2) Haussleiter, *Die Commentare des Victorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apokalypse*, dans la *Zeitschr. für Kirchl. Wiss.*, t. VII, 1886, p. 254; G. Krüger, *Herzogs Realencycl.*, t. VI, 1899, p. 407. — On a allégué aussi une note anonyme, reproduite par J. A. Fabricius (*Bibl. Eccl.*, Hamburg, 1718, p. 69) : « Victorinus episcopus composuit et ipse versibus duo opuscula admodum brevia, unum *Adversus Manichaeos...*, alium autem *Adversus Marcionitas...* » Mais on ne sait rien sur la provenance ni sur la valeur de cette note; on ne sait pas davantage quel Victorinus est ici visé; enfin, le *Carmen*, ouvrage en cinq livres, n'est pas un *Opusculum admodum breve*.

3) Oxé, *Prolegomena de Carmine adversus Marcionitas*, p. 40; Waitz, *Das pseudotertullianische Gedicht Adversus Marcionem*, p. 112; Harnack, *Die Chronologie der altchristl. Litter.*, t. II, p. 443.

4) Hückstädt, *o. c.*, p. 51; Oxé, *o. c.*, p. 37.

5) Hilgenfeld, *Zeitschr. für wiss. Theol.*, t. XIX, 1876, p. 159; Waitz, *o. c.*, p. 18 et 32.

6) Harnack, *o. c.*, t. II, p. 445-447.

façon dont il parle du Verbe laisse même supposer qu'il écrivait après le concile de Nicée, donc après 325[1]. D'autre part, une réfutation du marcionisme ne se comprendrait guère, surtout en Occident, après le milieu du IVe siècle. Tout porte à croire que le *Carmen adversus Marcionem* a été écrit entre 325 et 350.

On n'est pas d'accord sur le pays d'origine. Quelques savants pensent que le poème a été composé à Rome, parce qu'il contient une liste des papes antérieurs à Marcion[2], et que l'Église marcionite y est considérée comme une puissance[3]. Ces raisons ne nous paraissent pas très convaincantes. Des communautés importantes de Marcionites ont existé en beaucoup d'endroits, et des listes de papes se trouvent alors, beaucoup plus complètes, chez des auteurs africains comme saint Optat[4]. Plus fondée paraît être l'opinion des érudits qui placent en Afrique la composition du poème[5]. Le *Carmen* a été attribué à Tertullien, dont le grand traité contre Marcion compte le même nombre de livres; il présente des rapports avec les *Testimonia* de Cyprien et les ouvrages de Commodien; enfin, plusieurs traits de la versification font songer aux documents africains. Sans être certaine, l'origine africaine est au moins vraisemblable.

Le *Carmen adversus Marcionem* se compose de cinq livres, dont chacun renferme de deux cent trente à trois cents hexamètres. Il est dirigé contre Marcion et ses disciples, mais avec de nombreuses digressions. Le plan est confus; l'auteur a essayé d'en indiquer le dessein général; mais il l'a fait en termes si obscurs, qu'on peut le soupçonner d'en avoir eu lui-même une conception assez vague[6]. Le livre I a pour objet principal de résumer le système de Marcion : pour entraver l'œuvre de la Rédemption, le Diable pousse les hommes vers l'idolâtrie, le péché ou l'hérésie; l'une des plus funestes parmi les hérésies est celle de Marcion; il distingue un Dieu bon et un Dieu juste, il oppose l'Ancien Testament au Nouveau, il voit dans le Christ un fantôme, et, par son exemple, il a suscité d'autres erreurs. Dans le livre II, l'auteur cherche à établir que les deux Testaments sont d'accord sur les doctrines fondamentales, et que le Christ a réalisé toutes les promesses des Prophètes. Au livre III, il

1) Il appelle le Verbe « *genitum* de lumine lumen » (*Advers. Marcion.*, IV, 29; V, 199). Le mot *genitum* manquait avant 325 dans les définitions du Verbe. C'est seulement au Concile de Nicée que la doctrine a été précisée : γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρός — γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα. Cf. Harnack, *o. c.*, t. II, p. 447.

2) *Advers. Marcion.*, III, 276 et suiv.

3) Hückstädt, *o. c.*, p. 39; Harnack, *o. c.*, t. II, p. 449.

4) Optat, II, 3.

5) Oxé, *o. c.*, p. 38; Waitz, *o. c.*, p. 5.

6) *Advers. Marcion.*, V, 1-18.

allègue et explique divers témoignages bibliques; il affirme que l'enseignement de l'Eglise romaine est conforme à l'enseignement apostolique; contre l'hérésie, il invoque la tradition. Dans le livre IV, il réfute le système théologique de Marcion, et, au livre V, ses *Antithèses*, ses erreurs sur le rôle du Christ. Telles paraissent être les grandes lignes de la démonstration; mais le poète s'arrête souvent pour répondre à des objections, et il s'égare en d'interminables digressions.

Il semble avoir pris à droite et à gauche les éléments de sa doctrine. Ses sources principales sont probablement Irénée ou Théophile d'Antioche, Tertullien, et les *Testimonia* de Cyprien. On a signalé aussi des réminiscences du *Pasteur* d'Hermas, du *Livre d'Enoch*, même de Virgile. Enfin, l'on constate des analogies avec des passages de Commodien et de Victorin de Pettau : analogies qui s'expliqueraient également par des emprunts directs ou l'influence d'une source commune[1].

De tous ces matériaux, l'auteur n'a su tirer qu'une œuvre médiocre, terne et monotone. Ce poème théologique trahit la théologie comme la poésie. La doctrine est peu précise et incomplète; le développement, obscur et désordonné; la polémique, impersonnelle, froide, abstraite. Le tout distille l'ennui. Et l'on s'en étonne d'autant plus, que l'auteur du *Carmen* pouvait trouver, dans les livres de Tertullien contre Marcion, des modèles d'une satire vivante, colorée, parfois poétique.

La forme ne rachète point la médiocrité du fond. On rencontre, çà et là, des vers assez énergiques, des traits, des morceaux assez bien venus; mais, dans l'ensemble, le style est prosaïque, dur et sec. La versification n'est pas aussi barbare que le prétendent certains critiques. Elle ne ressemble pas, comme on l'a dit, à celle de Commodien, sauf pour quelques détails secondaires, tel que l'usage capricieux de la rime[2]. Sans doute, l'auteur laisse échapper des fautes de quantité, et s'accorde des libertés métriques : il allonge la finale brève au temps fort[3]; il abrège l'*u* final[4]; il abuse de la synizèse[5]. Mais ces libertés mêmes sont d'un homme qui comprend les lois métriques; par exemple, il évite presque toujours l'hiatus. En fait, la grande majorité des

1) Oxé, *o. c.*, p. 32 et 40; Waitz, *o. c.*, p. 31-75; Harnack, *o. c.*, t. II, p. 444 et suiv.

2) *Advers. Marcion.*, I, 22-23; 34-39; II, 173-175; 242-244; III, 21-22; 82-88; 162-164; IV, 188-192; V, 213-215; etc. — On rencontre dans les cinq livres une centaine de vers léonins.

3) *Ibid.*, I, 11; 28; 82; 103; 150; 175; etc.

4) « Spiritu » (*ibid.*, II, 63; 247; 254; etc.).

5) « Deī, Deō » (*ibid.*, I, 40; 210); — « dīes, dīe » (I, 164; II, 160); — « dūo » (I, 73; 153); — « sūo, sūa » (I, 192; II, 91; 237); — « unīus » (II, 101); etc.

vers sont corrects et assez bien frappés. Si l'œuvre est médiocre, la versification est d'un homme qui connaissait ses classiques, et qui, malgré ses distractions ou ses licences, savait à peu près son métier.

II

Les poésies attribuées à Lactance. — Œuvres perdues. — L'*Hodoeporicum*. — Le *Symposium* et les *Aenigmata*. — Ouvrages mis à tort sous le nom de Lactance. — Le *De resurrectione Domini*. — Le *De Passione Domini*. — Authenticité probable du *De ave Phoenice*. — Analyse du poème. — Les sources. — La légende du Phénix. — Interprétation mystique. — Mélange d'idées païennes et d'idées chrétiennes. — La forme.

D'autres poèmes ont été attribués à Lactance. Ici, la question se pose autrement que pour les ouvrages mis sous le nom de Tertullien ou de Cyprien. Il n'est pas douteux que Lactance ait écrit des poésies. Nous connaissons le titre et le sujet de l'une d'elles : l'*Hodoeporicum*, où l'auteur racontait en hexamètres son voyage d'Afrique à Nicomédie[1]. Un autre ouvrage était intitulé *Symposium*; Lactance l'avait composé en Afrique dans sa jeunesse[2]. Ce *Banquet*, comme ceux de Plutarque et d'Athénée, devait être une compilation sous forme dialoguée. On s'est imaginé qu'il était en vers ; et l'on a cru en retrouver des fragments dans le recueil des *Aenigmata*, qui, en réalité, paraissent être un jeu d'esprit d'un certain Symphosius[3]. Il ne reste rien ni du *Symposium*, ni de l'*Hodoeporicum*.

En revanche, trois poèmes nous sont parvenus sous le nom de Lactance : le *De resurrectione Domini*, le *De Passione Domini*, le *De ave Phoenice*. Le premier figure également parmi les œuvres de Venantius Fortunatus, à qui il appartient très probablement[4]. Le *De Passione Domini*, qui compte quatre-vingts hexamètres, a toutes les apparences d'une composition d'école[5]. Le Christ y parle en son nom, s'adresse au lecteur ou au spectateur, décrit sa naissance et sa Passion, se donne en exemple à tous. Ce poème avait sans doute pour objet d'expliquer une peinture ou une sculpture. L'origine en est très suspecte ; on n'en connaît pas de manuscrit ; on y voit généralement aujour-

1) Jérome, *De vir. ill.*, 80.
2) *Ibid.*, 80.
3) Riese, *Anthol. lat.*, n. 286.
4) Fortunat, *Carm.*, III, 9. — Cf. Brandt, *Wiener Sitzungsber.*, t. CXXV, 1891, p. 132; *Lactanti opera*, t. II, 1, p. XXXIII et suiv.
5) Edit. Brandt (*Lactanti opera*, t. II, p. 148-151).

d'hui un pastiche, œuvre d'un humaniste de la fin du xv[e] siècle[1].

Tout autre est le cas du *Carmen de ave Phoenice*[2]. Ce poème est certainement fort ancien ; il ne peut être postérieur au iv[e] siècle ; car il a été imité par Claudien dans un ouvrage qui porte le même titre[3] ; peut-être a-t-il été connu également de Zénon de Vérone, de saint Ambroise, d'Ausone, de saint Paulin de Nole[4]. Cependant, les érudits ne sont pas d'accord sur la question de l'authenticité. Les uns attribuent le *Carmen* à Lactance, d'autres le lui retirent ; ceux mêmes qui l'attribuent à Lactance, en placent la composition soit avant, soit après la conversion du rhéteur.

Le *De ave Phoenice* est évidemment l'œuvre d'un chrétien. Sans doute, la légende est d'origine païenne ; mais elle est traitée ici dans un esprit religieux tout nouveau. Le récit est dominé par l'idée de la mort libératrice et de la résurrection. Le bois sacré où demeure le Phénix, rappelle le Paradis[5]. La source de vie, qui jaillit au milieu[6], est une conception chère aux premiers chrétiens ; c'est la fontaine de l'Evangile[7], la source du Golgotha[8], le *refrigerium*[9]. On relève dans le *Carmen* bien d'autres indices d'une origine chrétienne : éloge de la chasteté[10] ; tendance à interpréter le mythe dans le sens des théories millénaires[11] ; rôle mystique du nombre *douze*[12], comme dans les Evangiles et l'Apocalypse ; emprunts à la traduction latine de la

1) Brandt, *Ueber das Lactanz zugeschriebene Gedicht De passione Domini*, dans les *Comment. Woelfflin.*, Leipzig, 1891, p. 79 et suiv. ; *Lactanti opera*, t. II, 1, p. xxii et suiv.

2) Bibliographie :

1° *Manuscrits.* — Ils sont très nombreux. Les plus anciens et les plus importants sont : le *Codex Parisinus* (n. 13048 ; viii[e]-ix[e] siècle) ; le *Codex Veronensis* (n. 163 ; ix[e] siècle) ; le *Codex Leidensis* (*Voss.* q. n. 33 ; x[e] siècle). — Cf. Brandt, *Lactanti opera*, t. II, 1, p. xviii et suiv.

2° *Editions.* — Edit. *princeps* (Rome, 1468). L'ouvrage a été souvent réimprimé avec les œuvres de Lactance ou celles de Claudien. Signalons seulement les dernières éditions critiques, celles de Bährens (*Poetae lat. min.*, t. III, p. 247) et de Brandt (*Lactanti opera*, t. II, p. 135). Nous suivons le texte de Brandt.

3° *Etudes critiques.* — Riese, *Ueber den Phoenix des Lactantius*, dans le *Rhein. Mus.*, t. XXXI, 1876, p. 446 ; Dechent, *Ueber die Echtheit des Phoenix von Lactantius* (*ibid.*, t. XXXV, 1880, p. 39) ; Schoell, *Vom Vogel Phönix*, Heidelberg, 1890 ; Löbe, *In scriptorem carminis de Phoenice*, dans les *Iahrbb. für protest. Theol.*, t. XVIII, 1892, p. 34 ; Brandt, *Zum Phoenix des Lactantius*, dans le *Rhein. Mus.*, t. XLVII, 1892, p. 390 ; *Lactanti opera*, t. II, 1, *Prolegom.*, p. xxi ; Knappitsch, *De L. Caelii Firmiani Lactantii Ave Phoenice*, Graz, 1896 ; C. Pascal, *Sul carme de ave Phoenice*, Naples, 1904.

3) Riese, *Rhein. Mus.*, t. XXXI, 1876, p. 446.

4) Weyman, *ibid.*, t. XLVII, 1892, p. 640.

5) *De av. Phoen.*, 1 et suiv.

6) *Ibid.*, 25 : « Fons in medio, quem *vivum* nomine dicunt ».

7) Saint Jean, *Evang.*, IV, 14 : « Fons aquae salientis in vitam aeternam ».

8) *Carm. de Pascha*, 27 et suiv.

9) *Passio Perpetuae*, 7-8 ; Tertullien, *De anim.*, 33 ; *Apolog.*, 49 ; *De resurr. carn.*, 17 ; etc.

10) *De av. Phoen.*, 163 et suiv.

11) *Ibid.*, 59 et suiv.

12) *Ibid.*, 8 ; 28 ; 37-38.

première *Épître* clémentine[1]; idées toutes chrétiennes[2], expressions bibliques[3].

Cette interprétation chrétienne d'un mythe païen est bien dans le goût de Lactance; et la pièce ne renferme rien qu'il n'ait pu écrire. On a même invoqué la parenté du style; mais la langue de l'apologiste est si peu personnelle, que des observations de ce genre ne prouvent rien. En tout cas, l'on ne peut opposer aucun argument décisif à l'hypothèse qui attribue le poème à Lactance. La seule raison sérieuse, c'est le silence de saint Jérôme: dans la Notice assez précise qu'il a consacrée à l'auteur des *Institutions*, il énumère tous les autres ouvrages et ne parle pas du *Carmen*[4]. En revanche, le *De ave Phoenice* est mis sous le nom de Lactance par deux des plus anciens manuscrits[5], par Grégoire de Tours[6], et par un grammairien anonyme[7]. La tradition remonte donc, pour le moins, au temps de Grégoire de Tours. — En résumé, le poème est antérieur à la fin du IVe siècle; il est l'œuvre d'un chrétien, et probablement de Lactance[8].

Il se compose de quatre-vingt-cinq distiques élégiaques. On y peut distinguer trois parties: description du pays et de la vie du Phénix[9]; sa mort volontaire[10]; sa résurrection[11]. Au fond de l'Orient, sur un plateau très élevé, est un bois sacré du Soleil, où règne un printemps perpétuel, et d'où sont bannis tous les maux[12]. Au milieu du bois, est la « source de vie », une fontaine intermittente, qui coule une fois par mois[13]. Près de cette source habite le Phénix, un oiseau unique en son genre, qui est le « satellite » de Phébus[14]. Chaque matin, quand s'annonce l'aurore, il se trempe douze fois dans l'eau sainte, et fait douze libations. Puis, de la cîme d'un arbre, il attend le premier rayon du soleil. Il salue la lumière par ses chants divins, et en battant des ailes; à trois reprises, il adore l'astre souverain. Il célèbre également les heures du jour et de la nuit; prêtre de ce bois

1) Harnack, *Die Chronologie der altchristl. Litter.*, t. II, p. 425.

2) *De av. Phoen.*, 64: « Hunc orbem, mors ubi regna tenet ».

3) *Ibid.*, 25 (= Saint Jean, *Evang.*, IV, 10 et 14); 93 (= saint Luc, *Evang.*, XXIII, 46).

4) Jérome, *De vir. ill.*, 80.

5) Brandt, *Lactanti opera*, t. II, 1, p. 135.

6) Grégoire de Tours, *De cursu stellarum*, 12: « Tertium (miraculum) est quod de Phoenice Lactantius refert ».

7) Keil, *Grammat. lat.*, t. V, p. 577-593 (*De dubiis nominibus*).

8) C'est aussi la conclusion de M. Harnack (*Die Chronologie der altchristl. Litter.*, t. II, p. 425).

9) *De av. Phoen.*, 1-58.

10) *Ibid.*, 59-98.

11) *Ibid.*, 99-170.

12) *Ibid.*, 1-24.

13) *Ibid.*, 25-30.

14) *Ibid.*, 31-34.

sacré, il est seul à connaître les mystères de Phébus[1]. Quand une période de mille ans est ainsi révolue, le Phénix se sent vieillir. Alors, il quitte son Paradis pour les pays où règne la mort. Il va jusqu'en *Phénicie*. Là, dans un endroit désert, au milieu des bois, il choisit l'un des arbres qui portent son nom, un *phoenix* ou palmier[2]. Il s'y construit un nid, qui sera son tombeau, et meurt au milieu des parfums[3]. Son cadavre s'enflamme aux rayons du soleil et se réduit en cendres. Il en sort un ver tout blanc, qui se transforme en une chrysalide, d'où renaît le Phénix[4]. Avant de retourner dans sa patrie, l'oiseau mystérieux se rend en Egypte, et y transporte ses propres dépouilles, pour les consacrer dans un temple d'Heliopolis. Par sa beauté, il attire l'attention et fait l'admiration des Egyptiens, qui gravent son image sur un marbre[5]. Quand il quitte la vallée du Nil, les oiseaux de toute espèce l'accompagnent, comme un cortège d'honneur[6]. Mais le Phénix rentre seul dans son Paradis, où recommence, pour mille ans, sa vie pieuse, libre et chaste[7].

Les sources de ce récit sont assez complexes. Le mythe oriental du Phénix était depuis longtemps populaire dans le monde gréco-romain[8]; mais il s'était compliqué peu à peu, avait tourné au symbole, et avait même changé de signification.

La légende, à l'origine, semble avoir été purement égyptienne. Hérodote parle du Phénix à propos des animaux sacrés de la vallée du Nil; il avoue d'ailleurs n'avoir vu cet oiseau qu'en peinture. D'après la tradition d'Heliopolis, un Phénix, grand comme un aigle, avec un plumage rouge et doré, arrivait dans cette ville tous les cinq cents ans; il venait d'Arabie, et apportait dans le temple du Soleil le cadavre de son père, enveloppé de myrrhe[9]. Cette légende, introduite à Rome, dit-on, vers le temps de Sylla[10], y conserva le même caractère jusqu'au premier siècle de notre ère. Tous les traits que nous venons de signaler d'après Hérodote, se retrouvent encore dans les *Annales* de Tacite[11].

Cependant, vers ce temps-là, la légende est en voie de trans-

1) *De av. Phoen.*, 35-58.
2) *Ibid.*, 59-70.
3) *Ibid.*, 77-94.
4) *Ibid.*, 95-114.
5) *Ibid.*, 115-154.
6) *Ibid.*, 155-158.
7) *Ibid.*, 160-170.
8) Henrichsen, *De Phoenicis fabula apud Graecos, Romanos, et populos orientales*, Kopenhagen, 1825-1827; Feiner, *Vom Phœnix*, München, 1850; Schoell, *Vom Vogel Phœnix*, Heidelberg, 1890; Löbe, *Iahrb. für protest. Theol.*, t. XVIII, 1892, p. 64.
9) Hérodote, II, 73.
10) Pline, *Nat. Hist.*, X, 4.
11) Tacite, *Annal.*, VI, 28. — Cf. Ovide, *Metam.*, XV, 392 et suiv.; *Amor.*, II, 6, 54; Sénèque, *Epist.* 42, 1; Stace, *Silv.*, I, 4, 33; etc.

formation, ou, du moins, se montre sous une forme un peu différente. Pour Martial, il ne s'agit plus d'un jeune oiseau remplaçant l'ancien, mais d'un oiseau unique, qui renaît périodiquement pour vivre à jamais. Le Phénix se brûle lui-même, pour sortir rajeuni de ses cendres. Il ressuscite, non plus tous les cinq cents ans, mais tous les mille ans ; et c'est en Assyrie qu'il construit son nid funèbre[1]. C'est probablement dans les cercles alexandrins que la légende avait commencé à évoluer. C'est là aussi, sans doute, qu'elle s'était développée autour d'un mauvais jeu de mots. *Phoenix* (grec φοῖνιξ) n'était pas seulement le nom d'un oiseau fabuleux ; c'était encore le nom du *palmier* et l'ethnique de la *Phénicie*. On imagina donc un voyage circulaire du Phénix, qui, avant de gagner l'Egypte, dut séjourner en Phénicie pour y bâtir son nid sur un palmier[2]. Pour rendre l'itinéraire plus vraisemblable, on modifia encore la première partie du mythe : l'oiseau merveilleux arriva, non plus d'Arabie, comme pour les Egyptiens du temps d'Hérodote, mais du fond de l'Orient[3], c'est-à-dire des pays situés à l'Est de la Phénicie, par exemple, de l'Assyrie, des grands plateaux de l'Asie centrale, même de l'Inde ou de la Chine.

En même temps, le mythe devenait un symbole : symbole de durée, d'éternité. C'est à ce titre que le Phénix figure souvent sur les monnaies impériales, monnaies des Antonins, surtout de Constantin et de sa dynastie. Le symbole fut d'autant plus populaire, que le Phénix était consacré au Soleil, et que le culte du Soleil fut à la mode dans tout l'Empire depuis le règne d'Aurélien. En voici un exemple curieux dans une inscription métrique du IVe siècle, qui a été trouvée à Satafi, en Maurétanie Sitifienne, et qui se rapporte à des thermes : les bâtiments, qui avaient probablement été détruits par un incendie, ont été remis à neuf, ils sont sortis « des flammes et de leurs propres cendres, comme un nouveau Phénix[4] ».

Chose singulière, ce mythe d'origine toute profane, et même entaché d'idolâtrie, séduisit surtout les chrétiens. Il y eut à cela plusieurs raisons. D'abord, l'on crut trouver dans la Bible des allusions à l'immortalité du Phénix[5]. En outre, on se souvenait,

1) Martial, V, 7, 1-2.

2) *De av. Phoen.*, 65-70.

3) *Ibid.*, 1 : « in primo... oriente ».

4) *C. I. L.*, VIII, 20267 = Bücheler, *Carm. lat. epigr.*, n. 1802.

5) Job, XXIX, 18 : « In nidulo meo moriar, et sicut *palma* (φοῖνιξ) multiplicabo dies » ; — *Psalm.* 91, 13 : « Justus ut *palma* (φοῖνιξ) florebit ». — La Vulgate rend φοῖνιξ par *palma*, palmier. Mais le mot grec désigne également le Phénix, c'est ainsi que comprenait et traduisait Tertullien : « Deus etiam Scripturis suis : Et florebit enim, inquit, velut *phoenix*... Sed homines semel interibunt, avibus Arabiae de resurrectione securis? » (*De resurr. carn.*, 13).

et Tacite lui-même attestait, que le Phénix s'était montré en Egypte sous l'empereur Tibère, dans l'année qui avait suivi la Passion et la Résurrection du Christ[1]. Cette coïncidence devait frapper d'autant plus les chrétiens, que de bonne heure ils virent dans l'histoire du Phénix, sinon, comme on l'a dit, un symbole du Christ, du moins un symbole de la résurrection. C'est ainsi que la légende païenne est interprétée par Clément de Rome[2], par Tertullien[3], par Commodien[4], et par de nombreux auteurs des siècles suivants[5]. L'archéologie chrétienne atteste également la popularité du symbole : le Phénix est représenté assez souvent sur des fresques ou des mosaïques, sur des pierres gravées, des monnaies, des lampes, des bas-reliefs de sarcophages[6].

On voit que la légende du Phénix avait déjà une longue histoire vers le début du ɪvᵉ siècle. Elle s'était grossie d'éléments hétérogènes et assez incohérents. A la fois bon lettré et bon chrétien, l'auteur du *De ave Phoenice* n'a voulu rien laisser perdre. Il a enregistré au complet toutes les traditions païennes : départ de l'oiseau pour la Phénicie[7], construction du nid sur un palmier[8], voyage en Egypte[9]. Il a rappelé par quelques traits l'Arabie, où l'on avait placé primitivement la demeure du Phénix[10]. Il fait la part belle à la mythologie, et n'oublie ni l'incendie de Phaéton ni le déluge de Deucalion[11]. Cédant même aux modes du temps, il décrit avec complaisance le culte du Soleil, et appelle le Phénix le prêtre de Phébus[12]. Le cadre du récit est donc tout profane; mais l'interprétation est toute mystique. Le poème commence par une description du Paradis[13], et de la source de vie[14]; il continue par des réminiscences de la Bible, de la première *Clémentine,* ou des théories millénaires[15]; il se termine par une promesse de résurrection, par un éloge de la chasteté et du célibat[16].

1) Tacite, *Annal.*, VI, 28.

2) Clément Romain, *I Epist. ad Corinth.*, 24-26.

3) Tertullien, *De resurr. carn.*, 13.

4) Commodien, *Carm. apolog.*, 139 et suiv.

5) Ps.-Cyprien, *Ad Flavium Felicem*, 133; Zénon de Vérone, I, 16, 9; Ambroise, *De excessu Satyri*, II, 59; *Expos. in Psalm.* CXVIII, 19, 13; Claudien, *De Phoenice ave*, 1 sqq.; Dracontius, *De Deo*, I, 653; *Carm. min.*, X, 104; Avitus, *Carm.*, I, 239; Ennodius, *Carm.*, I, 4, 151; Sidoine Apollinaire, *Carm.*, II, 417; VII, 353; IX, 325; XXII, 50; Fortunat, *Carm.*, I, 15, 51; Grégoire de Tours, *De cursu stellarum*, 12; etc.

6) Martigny, *Dict. des antiquités chrétiennes*, 3ᵉ édit., Paris, 1889, p. 640, art. Phénix; Kraus, *Gesch. der christlichen Kunst*, t. I, p. 112.

7) *De av. Phoen.*, 66.

8) *Ibid.*, 70.

9) *Ibid.*, 151.

10) *Ibid.*, 80; 145.

11) *Ibid.*, 11-14.

12) *Ibid.*, 33; 57-58.

13) *Ibid.*, 1 et suiv.

14) *Ibid.*, 25 et suiv.

15) *Ibid.*, 25; 59; 64; 93.

16) *Ibid.*, 163-170.

La forme présente beaucoup moins d'intérêt. Versification et style sont corrects, d'une élégance un peu banale, avec beaucoup de réminiscences classiques. L'œuvre est d'un rhéteur, qui abuse des lieux-communs, des traditions mythologiques et des souvenirs de l'âge d'or[1], mais qui parfois tire bon parti de sa rhétorique, et montre de l'habileté dans ses descriptions[2]. Ni défauts saillants ni qualités originales, c'est bien ainsi qu'on se figure Lactance versifiant.

III

Optatianus. — Raisons de croire à son origine africaine. — Le poète était-il chrétien? — Ce que nous savons de sa vie. — Exil et retour en grâce. — Le *Panegyricus Constantini*. — Correspondance du poète avec l'empereur. — Éléments divers dont se compose le *Panegyricus*. — Autres poésies d'Optatianus. — Médiocrité du fond. — Fantaisies et puérilités métriques.

Au temps de Constantin, et probablement à l'Afrique, appartient l'œuvre pédantesque et baroque d'Optatianus[3]. L'époque est indiquée par le contenu des *Panégyriques*, dont la plupart ont été adressés à l'empereur en 326. L'origine africaine, admise par la plupart des critiques, n'est pas absolument certaine; mais elle est au moins très vraisemblable[4]. Le nom même de l'auteur est un premier indice. Il est connu avec précision, non seulement par les manuscrits[5], mais encore par un jeu d'esprit du poète, qui, dans une de ses pièces, a découpé en losanges cette signature : « Publilius Optatianus Porfyrius haec lusi[6] ». L'auteur s'appelait donc *Publilius Optatianus Porfyrius*; or ces trois noms, dont les deux derniers sont relativement rares en d'autres pays, sont d'un usage courant en Afrique[7]. En

1) *De av. Phoen.*, 8-24.

2) *Ibid.*, 125-150.

3) Bibliographie :

1° *Manuscrits*. — Les principaux sont : le *Codex Bernensis* (n. 212; IXe-Xe siècle); le *Codex Eporadiensis* (n. 70; Xe siècle); le *Philippicus* (n. 1815; Xe siècle); le *Vaticanus Reginensis* (n. 733; Xe siècle). — Cf. L. Müller, *Prooemium* de son édition (p. XIV et suiv.).

2° *Editions*. — Edit. *princeps* dans les *Poemata vetera* de Pithou (Paris, 1590). Edition plus complète de Welser (Augsburg, 1595). Réimpressions diverses : Leyde, 1596; Nürnberg, 1862; *Patrol. lat.* de Migne, t. XIX, p. 391. Edition critique de L. Müller (*Publilii Optatiani Porfyrii carmina*, Leipzig, 1877). Nous suivons le texte de L. Müller.

4) L. Müller, *Optatiani carmina*, p. VII; Bücheler, *Rhein. Mus.*, t. XLVIII, 1893, p. 88; Teuffel, *Gesch. der roem. Litter.*, 5e édit., n. 403; Schanz, *Gesch. der roem. Litter.*, IV, München, 1904, p. 11.

5) L. Müller, *Optatiani carmina*, p. XIX et suiv.

6) Optatianus, *Carm.* 21. — Cf. L. Müller, p. 62.

7) « Optatianus » (*C. I. L.*, VIII, 629; 631; 679; 2393; 4198; 5295; 15361; *Bull. du Comité*, 1891, p. 529); — « Publilius » (*C. I. L.*, VIII, 1025; 2242; 4233; 4440; 5987; 8602; etc); — Porfyrius » (deux personnages de ce nom dans l'*Album* de Timgad : *C. I. L.*, VIII, 2403).

outre, les *versus anacyclici* de notre poète ont été insérés dans le *Codex Salmasianus* ou Anthologie de Carthage, qui renferme seulement des œuvres d'Africains [1]; et d'autres fragments sont cités par Fulgence[2]. Enfin, Optatianus fait l'éloge de Carthage et de l'Afrique[3]; et ses fantaisies métriques rappellent les légendes figurées en 324 sur le dallage en mosaïque de la basilique chrétienne d'Orléansville[4]. Tout cela donne beaucoup de vraisemblance à l'opinion courante qui fait d'Optatianus un Africain.

Il était sûrement chrétien, au moment où il écrivait ses poèmes. On s'étonne que certains critiques aient pu le considérer comme un païen ou hésiter sur sa religion [5]; car on trouve, dans les œuvres mêmes, les preuves les plus décisives de christianisme. Quatre des poèmes dessinent en grand le chrisme de forme constantinienne[6]; ils ont même, par là, un véritable intérêt archéologique, car ces représentations comptent parmi les plus anciennes que l'on connaisse. En outre, on relève bien des formules nettement chrétiennes, soit dans le texte courant, soit dans les acrostiches ou les autres figures[7]. Enfin, l'une des pièces est un hymne au Christ; elle fait allusion à la doctrine du Verbe[8], au rôle du Sauveur, à l'Incarnation, à la Passion et à la Résurrection, à l'Ascension[9]; et les lignes qui, à travers le poème, dessinent un grand chrisme, sont constituées par les lettres d'une invocation à la Trinité[10]. Ainsi, le poète multiplie les professions de foi. Evidemment, les gens qui l'ont cru païen l'ont lu d'un œil distrait.

Sa vie nous est mal connue. C'était un personnage d'un rang élevé, à qui l'empereur écrivait : « Mon très cher frère »[11]. Le poète doit être identifié sans doute avec un homonyme, le Publilius Optatianus qui fut préfet de Rome en 329 et en 333[12]. Nous

1) Riese, *Anthol. lat.*, n. 81.

2) Fulgence, *Mythol.*, II, 1, p. 40; *De contin. Vergil.* p. 100 Helm.

3) Optatianus, *Carm.* 16, 16-22.

4) *C. I. L.*, VIII, 9710-9711.

5) L. Müller, *Optatiani carmina*, p. x : « Christianorum secutus sit sacra an paganorum Porfyrius, non satis apparet. »

6) Optatianus, *Carm.* 8; 14; 19; 24.

7) *Ibid.*, 8, 5 : « Christi sub lege », et, dans les dessins (L. Müller, p. 44-45) : « Nate Deo, solus Salvator, sancte, bonorum. — Tu Deus es Justi, gratia tu fidei »; — *Carm.* 16, dans les dessins (L. Müller, p. 54-55) : « Νεῖμέν σοι, βασιλεῦ, Χριστὸς καὶ σοῖς τεκέεσσι ».

8) *Carm.* 24, 4-18 : « Tu virtus aeterna Dei, tecum omnia, Christe, | Tunc Pater exorsus... | O vere Patris sapientia, Christe, opulento | Exertus Verbo... »

9) *Ibid.*, 24, 23-35.

10) *Ibid.*, 24, dans le dessin (L. Müller, p. 66) : « Omnipotens Genitor, tuque, o Divisio mixta, | Filius atque Pater et sanctus Spiritus unum! | Faveas votis! »

11) *Epist. Constantini ad Optatian.*, 1 : « frater carissime » (L. Müller, p. 4).

12) *Chronogr.* de 354 (Mommsen, *Chronica minora*, t. 1, p. 68).

apprenons par ses œuvres qu'il fut lié avec un Grec nommé Markos[1], et avec un Romain d'une haute condition qui s'appelait Bassus[2]. Le premier est complètement inconnu; le second est probablement le Septimius Bassus qui fut consul en 317[3]. Ces relations et ces fonctions semblent indiquer qu'Optatianus fut un personnage à la cour de Constantin.

Tout à coup, sa fortune s'écroula; il fut condamné à l'exil par ordre de l'empereur[4]. Nous ne connaissons ni la cause de la disgrâce, ni le lieu de l'exil. Le poète accuse seulement l'injustice du sort et proteste de son innocence[5]; il se plaint aussi d'être séparé de son fils[6].

Il se souvint à propos que Constantin avait apprécié ses premiers ouvrages[7]. Il compta donc sur les Muses pour rétablir ses affaires. Il écrivit une série de panégyriques en vers, où il sollicitait son pardon[8]; il les adressa à l'empereur au moment où celui-ci fêtait le vingtième anniversaire de son avènement[9]. Cet anniversaire fut célébré à Rome le 25 juillet 326[10]. Constantin fut charmé des poésies, et pardonna. Rien ne fait supposer que ce pardon se soit fait attendre, et c'est sans doute par erreur que saint Jérôme le place deux ans plus tard[11]. Le retour en grâce fut suivi d'un retour de la faveur impériale; et la réparation fut éclatante, si l'exilé de la veille est bien le préfet de 329 et de 333[12].

Toutes les poésies d'Optatianus paraissent avoir été des pièces détachées, et assez courtes. La plupart avaient cependant été réunies par l'auteur lui-même, qui en avait formé successivement plusieurs recueils. L'un de ces recueils avait été composé à la demande de Bassus[13]. Un autre contenait les premiers poèmes dédiés à Constantin[14]. Un troisième renfermait les suppliques en forme de panégyriques, qui furent adressées à l'empereur en 326.

1) Optatianus, *Carm.* 23, dans le dessin (L. Müller, p. 63) : Μάρκε, τεὴν ἄλοχον...

2) *Carm.*, 21, 14 : « Sed rursum Bassus nunc prodere carmen | Imperat » ; et dans le dessin, après la signature du poète (L. Müller, p. 62) : « Omne genus metri tibi pangens, optume Basse ».

3) *Carm.* 22, 33 : « *te consule* praemia complet ». — L'ami d'Optatianus ne saurait être Annius Bassus, consul en 331 ; car les pièces dédiées à Bassus (*Carm.* 21-27), et où celui-ci est qualifié de consul, sont antérieures, comme nous le verrons, à l'année 326.

4) *Carm.* 2, 31 ; 20 *a*, 22.

5) *Ibid.*, 2, 31 et suiv.

6) *Ibid.*, 1, 15.

7) *Ibid.*, 1, 1-2.

8) *Ibid.*, 1, 13-15; 2, 1 et suiv.; etc.

9) *Ibid.*, 4, 1; 5, 8; 9, 35; 16, 35; 19, 33.

10) Jérome, *Chron. ad ann.* 326.

11) *Ibid.*, ad ann. 328.

12) *Chronogr.* de 354 (Mommsen, *Chronica minora*, t. 1, p. 68).

13) Optatianus, *Carm.* 21, 1-2 et 14.

14) *Ibid.*, 1, 1-2 ; *Epist. Optatiani ad Constantin.*, 2-9 ; *Epist. Constantini ad Optatian.*, 9 et suiv.

Un quatrième était consacré sans doute aux *versus anacyclici*. Bien des pièces semblent perdues. Les autres se sont juxtaposées ou mêlées au hasard dans les manuscrits, même dans les éditions, où varient l'ordre et le nombre des morceaux. On ne s'expliquerait pas ces incohérences, si l'auteur, comme on l'a dit, avait publié lui-même une édition complète de ses œuvres. En tout cas, dans le chaos des poèmes conservés, on retrouve la plupart des éléments de ces recueils distincts formés par Optatianus : Panégyriques, suppliques ou autres pièces dédiées à Constantin[1]; dédicace à Bassus et autres poèmes figurés qui ne sont pas adressés à l'empereur[2]; *versus anacyclici* et fragments[3].

Sous le nom assez impropre de *Panegyricus Constantini*, qui vient des manuscrits, on désigne le groupe des vingt pièces dédiées à Constantin. La longueur en est très variable. Beaucoup comptent trente-cinq vers, autant que de lettres dans chaque vers, pour les nécessités de l'acrostiche en carré[4]. Les autres morceaux ont de dix à trente-huit vers[5]. Au *Panegyricus* sont jointes deux lettres en prose : l'une, d'Optatianus à Constantin[6]; l'autre, de Constantin à Optatianus[7]. Toutes deux sont d'un style ampoulé, prétentieux et obscur. Cependant, elles ne contiennent rien de suspect; et nous n'avons pas de raison sérieuse pour en contester l'authenticité. A en juger par ses jeux d'esprit poétiques, Optatianus devait, même en prose, chercher le fin du fin, et trouver le pathos. Quant à Constantin, sa lettre au poète ne détonnerait pas dans le recueil de sa correspondance officielle; on retrouve ici ce ton paterne, ce pédantisme et cette onction amphigourique, qui caractérisent les documents émanés de sa chancellerie.

A première vue, l'ordonnance actuelle du *Panegyricus* semble satisfaisante et logique. Les vingt pièces correspondraient ingénieusement aux vingt années de règne. Elles auraient été toutes remises à l'empereur en 326, lors des *Vicennalia* de Rome. Elles auraient été publiées ensuite par l'auteur, qui y aurait ajouté, en guise de préface, sa lettre au souverain et la réponse de Constantin accordant la grâce. Par malheur, ce bel édifice s'écroule, dès qu'on le regarde de près. Il est fait de matériaux divers, artificiellement rapprochés.

D'abord, les deux lettres, qui auraient, dit-on, mis fin au malentendu, ne renferment aucune allusion ni à l'exil du poète,

1) *Carm.* 1-20 Müller.
2) *Ibid.*, 21-27.
3) *Ibid.*, 28-30.
4) *Ibid.*, 2-3; 5-8; 10; 14; 18.
5) *Ibid.*, 1; 4; 9; 11-13; 15-17; 19-20.
6) P. 3 Müller.
7) *Ibid.*, p. 4.

ni à ses suppliques, ni aux fêtes du vingtième anniversaire, ni au pardon de l'empereur. Elles traitent de questions toutes littéraires, surtout des innovations et des raffinements métriques. Elles sont d'un autre temps, et, presque sûrement, antérieures à l'exil. Quant aux vingt pièces dont se compose le Panégyrique actuel, elles appartiennent à deux catégories très distinctes. Les unes sont véritablement des requêtes, et parlent des malheurs du poète ou de la grâce espérée pour le jour des *Vicennalia*[1]. Les autres sont impersonnelles et trahissent une disposition d'esprit toute différente : on doit y reconnaître sans doute ces poèmes également dédiés à l'empereur, mais antérieurs à l'exil, qui avaient été si bien accueillis de Constantin[2]. Précisément, en dehors du préambule[3], deux des pièces sont intitulées *Praefatio*[4]. La première se rattache nettement aux suppliques et aux fêtes de 325-326[5]. Mais l'autre ne vise que les innovations métriques[6] : c'était probablement la préface du recueil plus ancien. Comme les morceaux analogues et comme les lettres, elle a dû être jointe après coup aux suppliques de 326.

Ainsi, tel qu'il nous est parvenu, le soi-disant *Panegyricus* comprend deux groupes distincts de poèmes : les uns, complètement étrangers à la disgrâce de l'auteur; les autres, en rapport étroit avec son exil et son rappel. Les premiers ne peuvent être datés exactement; mais ils proviennent sans doute du premier recueil adressé à l'empereur avant les malheurs du poète. Les autres pièces ont été écrites sûrement pendant l'exil, et, presque sûrement, entre le milieu de 325 et le milieu de 326. Le vingtième anniversaire de l'avènement de Constantin a été célébré deux fois, au commencement et à la fin de la vingtième année. La première fête eut lieu en Orient : le 25 juillet 325, l'empereur saisit cette occasion pour offrir un grand banquet aux évêques du concile de Nicée, et Eusèbe en profita pour prononcer le panégyrique du souverain[7]. Un an après, jour pour jour, la solennité fut renouvelée à Rome[8]. C'est dans l'intervalle des deux fêtes, et peut-être à l'exemple d'Eusèbe, qu'Optatianus a dû composer toutes ses suppliques en forme de panégyriques; dans l'une des pièces, il fait allusion aux deux cérémonies, l'une passée, l'autre

1) *Carm.* 1-2; 4-5; 9; 16; 19-20.
2) *Ibid.*, 1, 1-2; *Epist. Constantini ad Optatian.*, 9 et suiv.
3) *Carm.* 1.
4) *Ibid.*, 4 et 17.
5) *Ibid.*, 4, 1 : « vicennia ».
6) *Ibid.*, 17.
7) Eusèbe, *Vita Constantini*, III, 15.
8) Jérome, *Chron. ad ann.* 326.

à venir[1]. Les suppliques ont été présentées à Constantin lors des fêtes de Rome, en juillet 326[2]. Voici encore une preuve indirecte de l'exactitude de ces indications. A plusieurs reprises, le poète fait l'éloge de Crispus, le fils aîné de Constantin; il célèbre son courage, ses victoires sur le Rhin, et même il l'interpelle[3]. Or Crispus, accusé d'intrigues, fut mis à mort, sur l'ordre de son père, dans l'été de 326, peu de temps après les fêtes. Evidemment, les Panégyriques ont été remis à l'empereur avant ce drame.

En dehors des vingt pièces du *Panegyricus*, nous possédons sept autres poèmes figurés qui ne sont pas dédiés à Constantin[4]. L'un d'eux est adressé à Bassus[5]; et tous ont probablement fait partie du recueil composé à la demande de ce personnage[6]. Ce recueil était antérieur à l'exil d'Optatianus; l'un des morceaux paraît avoir été écrit en 317, année du consulat de Bassus[7]. Les sept pièces, dans les manuscrits, sont jointes au *Panegyricus*.

D'autres fragments de l'œuvre d'Optatianus nous sont parvenus par des voies différentes : les seize distiques des *Versus anacyclici*, dans l'Anthologie africaine du *Codex Salmasianus*[8] ; deux épigrammes, par des citations de Fulgence[9]. Enfin, l'on attribue encore à Optatianus une dédicace acrostiche, qui se lisait à Rome dans l'abside de la basilique de Sainte-Agnès[10].

Le trait commun à tous ces poèmes, c'est le contraste entre la médiocrité du fond et le raffinement extraordinaire de la forme. Dans la conception, dans les idées, dans les sentiments, rien d'original, rien de vraiment personnel : c'est un mélange banal et assez incohérent d'invocations et de descriptions, de supplications et de flatteries, de souvenirs mythologiques et de théologie chrétienne, d'explications et de plaintes sur les difficultés du mètre. Mais Optatianus est assurément un très habile versificateur. Il manie avec aisance les rythmes les plus différents : vers héroïques, distique élégiaque, trimètre iambique, adonique, hendécasyllabe, anacréontique. C'est à peine s'il s'accorde quelques libertés[11]; il est beaucoup plus correct que la plupart

1) Optatianus, *Carm.* 19, 33 : « Mox Latio vincens jam bis vicennia reddes ».

2) *Ibid.*, 4, 1 ; 5, 8 ; 9, 35 ; 16, 35 ; 19, 33.

3) *Ibid.*, 5, 30 ; 9, 24 ; 10, 25.

4) *Ibid.*, 21-27.

5) *Ibid.*, 21, 14. — Cf. le dessin : « optume Basse » (L. Müller, p. 62).

6) *Carm.* 21, 1-2.

7) *Ibid.*, 22, 33 : « te consule ».

8) Riese, *Anthol. lat.*, n. 81 = L. Müller, *Optatiani carmina*, n. 28.

9) Fulgence, *Mythol.*, II, 1, p. 40; *De contin. Vergil.*, p. 100 Helm = L. Müller, *Optatiani carmina*, n. 29-30.

10) De Rossi, *Inscript. christ. Urbis Romae*, t. II, p. xxxv et 44-45 ; Bücheler, *Carmina latina epigraphica*, n. 301.

11) L. Müller, *Optatiani carmina*, p. 75.

des poètes du IVe siècle. On doit lui reconnaître en ce genre quelque mérite, si l'on songe à toutes les combinaisons qu'il a inventées, à toutes les difficultés qu'il s'est créées lui-même. Pour lui, la versification proprement dite n'est qu'un jeu d'enfant, et son ambition est ailleurs : ses ouvrages sont le plus curieux échantillon qui nous soit parvenu des « poèmes figurés ».

Le genre était ancien. Il datait au moins du IVe siècle avant notre ère. Il est représenté dans l'*Anthologie grecque* par une série de poésies, attribuées à Simmias de Rhodes, à Besantinos, à Doxade, même à Théocrite : la *Flûte*, l'*Autel*, la *Hache*, les *Ailes*, l'*Œuf*. Après avoir enchanté les Alexandrins, ces fantaisies sont restées à la mode chez les Byzantins, jusqu'au Moyen-Age[1]. Mais, dans ce domaine de la poésie figurée, de la versification spirituelle ou baroque, Optatianus n'a pas de rival. Il s'adresse surtout à l'œil du lecteur. Ce n'est plus un écrivain, c'est un architecte en vers[2].

Pour comprendre ses jeux d'esprit, on ne doit pas oublier que ses poèmes étaient écrits en capitales et avaient l'aspect d'une sorte de damier. Dans l'ordre vertical comme dans l'ordre horizontal, les lettres étaient disposées régulièrement en colonnes, à égale distance les unes des autres. Toutes les lettres qui concouraient aux acrostiches ou autres dessins, se détachaient en rouge ou en couleurs vives sur la trame de l'inscription[3]. En suivant de l'œil la série des caractères d'une même teinte, on découvrait d'autres vers ou des maximes qui sillonnaient le poème dans tous les sens. Afin de guider le lecteur, un commentateur ancien ou un copiste a pris soin d'expliquer, dans de petites notices, les combinaisons adoptées pour chaque morceau.

Beaucoup de pièces ont la forme d'un carré; elles comptent autant de vers, que le vers lui-même compte de lettres[4]. A travers le poème se dessinent des acrostiches, des mésostiches, des télestiches, compliqués à plaisir[5]; des diagonales[6], des losanges[7], diverses figures géométriques[8]. Parmi les représentations les plus curieuses, on remarque des chrismes, de forme constantinienne, où la série des lettres en vedette déroule de pieuses formules avec des compliments à l'empereur, et où les lignes prin-

1) *Optatiani carmina*, p. XI et suiv.

2) *Epist. Optatiani ad Constantin.*, 2 : « Carmen quod artioribus Musarum inligaveram vinculis ». — Cf. *Epist. Constantini ad Optatian.*, 11.

3) Optatianus, *Carm.* 1, 3-8 ; 17, 12 ; 19, 1; 21, dans le dessin (L. Müller, p. 62) : « Hic versus vario colore dispar ». — Cf. *Epist. Constantini ad Optatian.*, 11.

4) Optatianus, *Carm.* 2-3 ; 5-8 ; 10 ; 14.

5) *Ibid.*, 2; 11-12; 16 ; 18.

6) *Ibid.*, 3 ; 10.

7) *Ibid.*, 12; 18 ; 21-22.

8) *Ibid.*, 3 ; 5-7.

cipales coupent transversalement le poème en parties symétriques[1]. Ailleurs, par un tour de force extraordinaire, des maximes ou des vers en langue grecque, et d'un grec authentique, se dessinent dans le poème latin, grâce au double jeu des lettres qui sont communes aux deux alphabets[2]. Signalons encore des poèmes figurés plus ou moins imités de ceux de l'*Anthologie grecque* : une palme[3], un orgue hydraulique[4], un autel[5], une flûte champêtre[6]. Dans deux des pièces, les vers peuvent se lire également à rebours et donnent le même sens, avec le même mètre[7] ou un mètre différent[8]. Dans un autre morceau, le premier vers est fait avec des mots de deux syllabes; le second, avec des mots de trois syllabes; le troisième, avec des mots de quatre syllabes; le quatrième, avec des mots de cinq syllabes; le cinquième, avec une série de mots où le nombre des syllabes augmente progressivement; le septième comprend les huit parties du discours; et ainsi de suite, chacun des vers apportant une nouvelle curiosité métrique[9].

Toutes ces inventions sont assurément d'un très habile et très ingénieux versificateur; d'autant mieux qu'Optatianus, au milieu de ses combinaisons les plus bizarres, observe assez exactement les règles de la prosodie et de la métrique classique. Mais il fait d'une habileté réelle l'usage le plus absurde. On ne peut s'empêcher de prendre en pitié cet homme de talent, qui s'est égaré à la poursuite de telles niaiseries. Sa seule excuse est dans la raison même qui fit son succès, c'est-à-dire, dans le mauvais goût du temps : l'empereur Constantin convient lui-même qu'il admirait ces sottises[10]; et l'évêque de Castellum Tingitanum (Orléansville) faisait dessiner en 324, jusque sur le dallage en mosaïque de son église, des puérilités du même genre[11].

1) *Optatianus*, *Carm.* 8 ; 14 ; 19 ; 24.
2) *Ibid.*, 16 ; 19 ; 23.
3) *Ibid.*, 9.
4) *Ibid.*, 20.
5) *Ibid.*, 26.
6) *Ibid.*, 27.
7) *Ibid.*, 28.
8) *Ibid.*, 13.
9) *Ibid.*, 15.
10) *Epist. Constantini ad Optatian.*, 9 et suiv.
11) *C. I. L.*, VIII, 9710-9711. — La poésie figurée était encore à la mode chez les poètes de l'époque mérovingienne, notamment chez Fortunat. Cf. Le Blant, *L'épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine*, p. 65 et 75.

IV

La poésie de forme classique dans la seconde moitié du ɪvᵉ siècle. — Poèmes attribués à Victorin. — Le *De Macchabaeis*. — Le *De Jesu Christo*. — Le *Carmen de nativitate, passione et resurrectione Domini*. — Les *Victorini versus de lege Domini*. — Poésies d'Augustin. — L'épitaphe du diacre Nabor. — L'*Epître* en vers de Licentius à Augustin. — La tradition classique chez les poètes de l'Afrique vandale ou byzantine. — L'Anthologie de Carthage, Dracontius et Corippus.

Dans la seconde moitié du ɪvᵉ siècle, l'Afrique chrétienne, absorbée par la grande lutte contre le Donatisme, et souvent désolée par la guerre religieuse, paraît avoir délaissé presque complètement la poésie. De cette période, nous possédons un seul ouvrage en vers d'une certaine importance, et il relève de la versification populaire; c'est le *Psaume* d'Augustin contre les Donatistes[1]. La poésie de forme classique, du moins à notre connaissance, a été frappée de stérilité.

Sans doute, les manuscrits attribuent à Victorin divers poèmes; mais, pour aucun d'entre eux, cette attribution ne paraît fondée. Nous avons parlé déjà du *De Pascha* ou *De Cruce*, que Béda cite sous le nom de Victorin[2], et dont l'auteur est inconnu[3]. Nous ne reconnaissons pas davantage la main du célèbre rhéteur et polémiste africain dans les autres ouvrages en vers qu'on a souvent joints à ses traités sur la foi des manuscrits. Le plus long est le poème en trois cent quatre-vingt-quatorze hexamètres *De fratribus septem Maccabaeis*[4]. C'est une lourde amplification, déclamatoire et monotone, dont le thème est emprunté au second livre des *Macchabées*[5]. C'est l'œuvre d'un versificateur assez habile, qui connaissait son Virgile, mais sans personnalité. Rien n'y rappelle la manière de Victorin[6], pas plus que dans le *De Jesu Christo Deo et homine*, un petit poème de cent trente-sept hexamètres, où sont racontés assez vivement la naissance, les miracles, la Passion et la Résurrection du Christ[7].

1) Voyez plus haut, p. 492 et suiv.

2) Beda, *De arte metrica*, 13.

3) Voyez plus haut, p. 500. — On a également, mais sans plus de raison, voulu attribuer à Victorin le *Carmen adversus Marcionem*. Voyez p. 501 et suiv.

4) Edit. Peiper, dans le *Corpus scriptor. eccles. lat.* de Vienne, t. XXIII, 1891, p. 255.

5) *II Macchab.*, 7.

6) Ce poème n'est d'ailleurs qu'une copie, avec interpolations, du *De martyrio Maccabaeorum* attribué à un certain Hilarius (Peiper, *o. c.*, p. 240-254).

7) Fabricius, *Poetarum veterum opera christiana*, p. 761.

Non moins suspecte est la tradition manuscrite relative au *Carmen Victorini de nativitate, passione et resurrectione Domini,* ou aux *Victorini versus de lege Domini*[1]. Ce sont probablement les deux parties d'un même ouvrage, qui, en trois cent vingt-trois hexamètres, traitait d'abord de l'histoire juive, puis de l'histoire du Christ. Le récit est très sec, et la versification souvent incorrecte. Plus de la moitié des vers sont empruntés au *Carmen adversus Marcionem.* Ce centon figure dans le manuscrit au milieu de poésies composées en Gaule. Peut-être est-il l'œuvre d'un Victorinus gallo-romain; en tout cas, il ne saurait appartenir à Victorinus Afer.

Ainsi, nous ne possédons de Victorin aucun poème authentique. Nous n'avons même pas la preuve qu'il ait jamais écrit en vers. Ses curieux *Hymnes sur la Trinité* sont soumis aux lois du parallélisme, et souvent du refrain ou de la strophe; mais, comme nous l'avons vu, ils sont en prose[2].

Augustin tient une place considérable dans l'histoire des origines de la poésie moderne, puisque, le premier, il a su dégager les lois d'une versification nouvelle, fondée sur l'isosyllabie, la césure régulière, les deux accents fixes, et la rime[3]. Et cependant, l'on ne peut guère le compter parmi les poètes. Son *Psaume* contre les Donatistes est bien prosaïque, et d'ailleurs ne nous intéresse pas ici, puisqu'il relève de la versification populaire. Ses rares essais de poésie à la mode classique ne semblent pas avoir été fort heureux. Nous possédons sous son nom quelques petites pièces : un morceau de cinquante-trois hexamètres, d'un style assez lourd et d'une prosodie négligée, sur l'origine et la nature de l'âme[4]; deux hexamètres sur le *De officiis* de Cicéron[5]; un distique sur Rome et Carthage[6]. Tout cela est médiocre, et, d'ailleurs, d'une authenticité douteuse. Plus intéressantes sont les inscriptions métriques composées par Augustin. Sur la table de son *triclinium*, il avait fait graver un assez joli distique, qui interdisait aux convives de médire des absents[7]. Il rédigea aussi l'épitaphe acrostiche du diacre Nabor, un Donatiste rallié à l'Eglise catholique, qui avait été tué par

1) Mai, *Classic. auctor.*, V, p. 382 (*Carmen Victorini de nativitate, passione et resurrectione Domini*); Oxé, *Victorini versus de lege Domini, ein unedierter Cento aus dem Carmen Adversus Marcionitas*, Crefeld, 1894. — Cf. Brandes, *Zwei Victoringedichte des Vatic. Regin. 582 und das Carmen Adversus Marcionitas*, dans les *Wiener Studien*, XII, 1890, p. 310.

2) Voyez plus haut, p. 409.

3) *Ibid.*, p. 494.

4) Riese, *Anthol. lat.*, n. 489.

5) *Ibid.*, n. 785.

6) *Ibid.*, n. 870.

7) Possidius, *Vita Augustini*, 22; Riese, *Anthol. lat.*, n. 769; De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, p. 279, n. 4.

les schismatiques [1]. Mais la vraie poésie d'Augustin n'est point dans ses essais en vers; elle est dans la prose de ses *Confessions*.

Parmi ses correspondants africains, deux au moins se piquaient d'écrire en vers : Audax, et Licentius. Le premier, sur qui nous n'avons pas d'autres renseignements, était un admirateur d'Augustin. Il lui avait écrit pour le prier de lui envoyer ses ouvrages. Il ne fut qu'à demi-satisfait de la réponse, et il réitéra sa demande. Nous possédons sa dernière lettre. Elle se termine par quelques hexamètres qui en résument le contenu : tous sont médiocres, et l'un d'eux a sept pieds [2].

De Licentius, nous avons un véritable poème, une *Epître* adressée à saint Augustin [3]. Le personnage nous est assez bien connu. Licentius était fils de Romanianus, un des grands amis d'Augustin et son compatriote de Tagaste; il était né lui-même dans cette ville [4]; il semble dire qu'il était parent d'Augustin [5]. Il avait été son élève à Carthage, puis à Rome et à Milan ; il l'avait accompagné, en 386, dans sa retraite de Cassiciacum. A ce titre, il figure comme interlocuteur dans plusieurs des dialogues philosophiques de son maître. Il est représenté comme un tout jeune homme, très studieux, enthousiaste, et un peu vain; si préoccupé de poésie, qu'on jugeait difficile de l'amener à la philosophie [6]. Augustin était rentré en Afrique vers la fin de 388; il avait été ordonné prêtre à Hippone, et allait y devenir évêque. Licentius était resté à Rome, pour y continuer ses études. Il y était encore sept ans plus tard. Bien que chrétien, il avait alors des préoccupations et des visées toutes profanes : des idées de mariage [7], même des ambitions politiques [8]. En attendant, il s'intéressait principalement à la vieille littérature latine, à Varron, et à la musique.

C'est précisément pour l'amour de la musique, que Licentius

1. De Rossi, *o. c.*, t. II, p. 461; *S. Agostino autore di carmi epigrafici*, dans le *Bull. crist.*, 1887, p. 150. — Nous possédons une épitaphe métrique de Monnica, la mère d'Augustin, par un certain Bassus (Riese, *Anthol. lat.*, n. 670; De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, p. 252; 267; 273; 290); et un distique qui, d'après la tradition des manuscrits, aurait été dicté par Augustin et gravé ensuite sur sa tombe (Riese, *Anthol. lat.*, n. 721), mais qui, en réalité, était l'œuvre d'un poète profane (Possidius, *Vita Augustini*, 31).

2) Augustin, *Epist.* 260 (139).

3) Edit. Bährens (dans les *Fragmenta poetarum romanorum*, Leipzig, 1886, p. 413), Goldbacher (Vienne, 1895; — ad Augustini *Epist.* 26; t. XXXIV du *Corpus scriptor. eccles. lat.*, p. 89-95).

4) Licentius, *Epist. ad Augustinum*, 137 : « ab una exsurgimus urbe ».

5) *Ibid.*, 138 : « Quod domus una tulit, quod sanguine tinguimur uno ». — Romanianus et Licentius étaient parents d'Alypius, évêque de Tagaste, disciple et ami d'Augustin (Augustin, *Epist.* 27, 5).

6) Augustin, *Contr. Acad.*, II, 3-4; III, 1, 4; *De ordine*, I, 2, 3.

7) Licentius, *Epist. ad Augustinum*, 74.

8) Augustin, *Epist.* 32, 4.

écrivit son *Epître* à Augustin, vers 395[1]. Il lisait l'encyclopédie de Varron; arrivé à la partie qui traitait de la musique, il s'aperçut qu'il n'y comprenait pas grand'chose. Il se rappela que son ancien maître avait naguère composé un ouvrage sur le même sujet. Il lui adressa une longue lettre pour lui confier son embarras, et pour le prier de lui envoyer un exemplaire de son *De musica*. Comme il se piquait d'être poète, il joignit à sa requête en prose une *Epître* en vers. La lettre est perdue; mais le poème nous est parvenu, comme une sorte d'appendice à la réponse d'Augustin[2]. L'authenticité en est incontestable; elle est prouvée par le contenu, par les citations de saint Augustin et les allusions de saint Paulin[3].

L'*Epître* compte cent cinquante-quatre hexamètres. Tout en visant au beau style, l'étudiant africain s'y confesse avec une franchise un peu naïve. Il ne réussit point, dit-il, à pénétrer les mystères de la doctrine de Varron[4]; il prie son maître de lui venir en aide[5], ce maître incomparable qui par un labeur incessant, poursuivi depuis sa vingtième année, a tout approfondi[6]. Licentius regrette les temps heureux où il passait toutes ses journées avec Augustin[7]. Maintenant encore, il le suivrait jusqu'au bout du monde. Il quitterait Rome pour le rejoindre en Afrique, s'il ne se disposait à se marier[8]. Il ne peut se consoler de cette séparation[9]. Car tout semblait les lier l'un à l'autre[10] : mêmes goûts, même ville natale, souvenirs d'une longue communauté d'existence, même religion[11]. Heureusement, les livres franchissent la mer plus aisément que les personnes : le disciple espère qu'il recevra bientôt le livre du maître sur la musique[12]. — Il allait recevoir surtout des sermons.

L'intérêt principal du poème est dans son évidente sincérité. Licentius exprimait en termes émus sa grande admiration et sa

1) On a proposé de placer la composition de cette *Epître* après 402, en alléguant un prétendu emprunt de Licentius (*Epist. ad Augustinum*, 114) au *De bello Pollentino* de Claudien, qui ne peut être antérieur à 402 (Manitius, *Gesch. der christlich-lateinischen Poesie*, p. 323). C'est certainement une erreur. D'une lettre de saint Paulin, il résulte que le poème de Licentius a été écrit vers 395, vers le temps où Augustin devint évêque-coadjuteur de Valerius à Hippone : « Non autem tantum hoc scribimus gratulandum, quod episcopatum Augustinus acceperit... Nam incolumi Valerio Hipponiensis ecclesiae coepiscopus Augustinus est... Utinam haec nunc Domini tuba, qua per Augustinum intonat, filii nostri Licentii pulset auditus... » (Augustin, *Epist.* 32, 2-3).

2) Augustin, *Epist* 26; p. 89-95 Goldbacher.

3) *Epist.* 26, 4; 27, 6 ; 32, 3-5.

4) Licentius, *Epist. ad Augustinum*, 1-25.

5) *Ibid.*, 26 et suiv.

6) *Ibid.*, 36 et suiv.

7) *Ibid.*, 52 et suiv.

8) *Ibid.*, 71 et suiv.

9) *Ibid.*, 75 et suiv.

10) *Ibid.*, 105 et suiv.

11) *Ibid.*, 137 et suiv.

12) *Ibid.*, 150 et suiv.

reconnaissance pour son ancien maître. En même temps, sans y songer, il peignait bien son état d'esprit. Quoiqu'il affirmât sa foi chrétienne[1], il trahissait naïvement des pensées toutes profanes. Pour le moment, il songeait principalement à comprendre le texte de Varron. Pour l'avenir, il hésitait entre le culte des Muses, la carrière administrative, et le mariage. Peut-être espérait-il qu'il pourrait un jour concilier tout cela. En attendant, son esprit indécis et un peu brouillon était tiraillé en sens divers par plusieurs ambitions mondaines, sans que rien y révélât le souci d'un idéal chrétien ou d'une règle morale.

Les amis du jeune homme s'effrayèrent de cet état d'âme. Augustin ne cacha pas son inquiétude. Il adressa à Licentius une lettre éloquente, affectueuse dans la forme, mais très sévère au fond, où il lui reprochait sa frivolité et l'exhortait à se préoccuper de son salut[2]. Il écrivit également à Paulin, qui venait de se fixer à Nole en Campanie, et lui recommanda de veiller sur le fils de Romanianus[3]. A son tour, Paulin se mit en campagne. Il avertit le père[4], et s'efforça de ramener le fils[5]. Pour gagner le jeune poète, il imagina de le sermonner aussi en vers; et il lui adressa une belle exhortation en cinquante-trois distiques[6]. Nous ne savons ce qu'en pensa Licentius. S'il était homme d'esprit, il dut s'apercevoir tout au moins qu'en cette circonstance le talent était du côté des sermonneurs. Le plus grand mérite de son *Epître*, c'était probablement d'avoir fourni à Augustin et à Paulin l'occasion d'entrer en scène pour la critiquer.

Considérée en elle-même, cette *Epître* est assez médiocre. La composition en est flottante. Malgré la sincérité du sentiment, le ton en est prétentieux, et parfois pédantesque. L'auteur abuse des lieux-communs, des procédés de rhétorique, et tombe dans le pathos. Il multiplie sans raison ni mesure les emprunts à Virgile[7], à Ovide[8], à Perse[9], à Claudien[10]. Il étale son érudition mythologique, et pousse jusqu'à l'absurde la manie de traduire des idées chrétiennes par des termes païens : il appelle Dieu le « maître de l'Olympe »[11], et le Christ « notre Apollon »[12]. Il manque de goût, comme il manque d'art et d'originalité. Au demeurant, un assez habile versificateur.

1) Licentius, *Epist. ad Augustinum*, 139.
2) Augustin, *Epist.* 26, 2 et suiv.
3) *Ibid.*, 27, 6.
4) *Ibid.*, 32, 3.
5) *Ibid.*, 32, 4-5.
6) *Ibid.*, ad *Epist.* 32 ; p. 13-18 Goldbacher.
7) Licentius, *Epist. ad Augustinum*, 18 ; 50-52 ; 132 ; 141.
8) *Ibid.*, 130.
9) *Ibid.*, 47 ; 70.
10) *Ibid.*, 60 ; 98.
11) *Ibid.*, 26.
12) *Ibid.*, 32.

Le poème de Licentius est à peu près contemporain du *Psaume* d'Augustin contre les Donatistes. A comparer les deux œuvres, on pourrait croire que la poésie de forme classique est désormais frappée à mort, et qu'une autre poésie va naître, fondée sur un nouveau système de versification. Pourtant, les choses ont tourné autrement. Au début du ve siècle, l'art du vers semble disparaître presque complètement en Afrique : on ne trouve alors à signaler, en dehors des inscriptions métriques, que les petites pièces insérées par le païen Martianus Capella de Carthage dans son roman bizarre intitulé *Noces de Mercure et de la Philologie*[1]. Les dernières Muses s'enfuient devant l'invasion des Vandales. Cependant, quelques générations plus tard, sous la domination de ces mêmes Vandales, puis au début de l'occupation byzantine, on verra se dessiner en Afrique une véritable renaissance littéraire. La poésie y tiendra le premier rang, avec Luxorius et les poètes de l'Anthologie de Carthage, avec Dracontius, avec Corippus et Verecundus. Sauf de rares et obscures exceptions, ce sera une poésie de forme toute classique, et non sans mérite : infiniment supérieure aux médiocres essais du IVe siècle. Par une suprême ironie de l'histoire littéraire, l'Afrique chrétienne produira ses meilleurs poètes, et les plus respectueux des antiques traditions, pour honorer les rois ariens des Vandales et les empereurs théologiens de Byzance.

1) Voyez notre livre sur *Les Africains*, p. 445 et suiv.

APPENDICE



APPENDICE

LISTES DES MARTYRS ET DES CONFESSEURS AFRICAINS

AVERTISSEMENT

Les deux listes qui suivent appellent quelques mots d'introduction.

Avec le présent volume se terminent nos études critiques sur les documents martyrologiques proprement dits, ceux qui se rapportent aux victimes des persécutions païennes. Pour notre usage personnel, nous avions été amené à entreprendre un recensement méthodique des martyrs ou des confesseurs africains. Plusieurs savants, très autorisés, nous ont exprimé le désir de voir publier ces catalogues, qui pouvaient rendre quelques services aux archéologues comme aux historiens de l'Église. En nous rendant à ce désir, nous espérons être utile aux gens du métier. Les autres lecteurs voudront bien excuser la longueur et la sécheresse apparente de cet Appendice.

Voici d'après quels principes sont dressées nos deux listes. D'abord, nous avons cru nécessaire de présenter à part les renseignements que fournit l'épigraphie et ceux que fournissent les autres documents. C'est qu'on ne peut appliquer dans les deux cas la même méthode d'enquête. Chez les auteurs, dans les Actes des martyrs et les Martyrologes, on reconnaît presque toujours assez facilement les indications relatives à des Africains. Au contraire, dans les inscriptions, qui contiennent surtout des listes de noms, on ne peut le plus souvent distinguer avec certitude ce qui est purement africain de ce qui est étranger au pays. Mieux valait donc ne pas confondre des données d'une portée assez différente.

Dans la disposition des deux listes, nous avons renoncé à suivre l'ordre traditionnel du calendrier, qui ne convient guère à un résumé de recherches historiques, et où d'ailleurs bien des

noms, en l'absence de toute date, n'auraient pu trouver place. De même, nous avons dû écarter le classement chronologique, à cause de l'impossibilité absolue d'assigner une date précise à la plupart des martyrs. Restait l'ordre alphabétique, qui est non seulement le plus commode pour les recherches, mais le plus rationnel dans l'état de nos connaissances.

La première liste contient tous les noms de martyrs, et toutes les mentions de reliques, d'origine africaine ou non, qu'on trouve dans l'épigraphie chrétienne d'Afrique.

La seconde liste, de beaucoup la plus longue, résume les renseignements que nous fournissent les auteurs, les Actes des martyrs, le Calendrier de Carthage et les Martyrologes, sur les martyrs et confesseurs africains, depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe. Nous nous sommes proposé d'y réunir les données précises et dignes de foi, en écartant les témoignages suspects, et en sacrifiant résolument la quantité à la qualité. A vrai dire, nous n'avons guère confiance, en ce qui concerne l'Afrique chrétienne, que dans les documents authentiques du pays ; aussi est-ce sur eux principalement que nous nous appuyons.

Nous avons donc relevé :

1° Dans le *Calendrier de Carthage* : toutes les indications, mêmes celles qui se rapportent certainement à des saints étrangers, et qui attestent du moins l'existence à Carthage de fêtes correspondantes. Nous reproduisons d'ailleurs en *italiques* les mentions qui sont sûrement relatives à des reliques ou à des fêtes d'origine étrangère.

2° Chez les *auteurs* : ce qui se rapporte aux martyrs ou confesseurs africains, y compris la période vandale, sauf pour les nombreux évêques, frappés par Hunéric, dont nous connaissons seulement le nom par la *Notitia* de 484.

3° Dans les *Actes des martyrs* : tous les noms de martyrs africains, même de certains qui ont succombé hors du pays, même de ceux que mentionnent des relations plus ou moins suspectes, où l'on trouve pourtant la preuve de l'existence d'un culte et d'une tradition assez ancienne.

4° Dans le *Martyrologe Hiéronymien*, où les sources africaines sont si abondantes : tous les noms de martyrs dont la patrie est indiquée avec précision, nom de la ville, ou, tout au moins, de la province, Maurétanie ou Numidie. Mais nous y avons laissé les milliers de noms, ordinairement altérés, qui sont précédés seulement de la mention vague et souvent suspecte *In Africa*.

5° Dans les *Martyrologes* du Moyen Age, et dans le *Martyrologe Romain*, dont l'autorité est médiocre en ce qui touche l'Afrique : seulement quelques dates d'anniversaires, quelques noms de martyrs célèbres, qui ne figurent pas dans les documents africains conservés, et que nous ne pouvions omettre.

Il nous eût été facile d'étendre beaucoup cette liste, déjà bien longue. Mais la saine critique nous imposait la nécessité d'un choix. Nous avons donc écarté les traditions contestables pour interroger seulement les textes les plus authentiques et les plus anciens, pour résumer aussi brièvement que possible tout ce que nous savons de positif sur les victimes des persécutions d'Afrique. Ainsi compris, le Martyrologe africain nous paraît gagner en précision historique, en autorité scientifique, ce qu'il peut perdre en étendue[1].

C'est d'après des principes analogues que nous avons fixé la date des anniversaires. Il nous a semblé inutile de relever ici les contradictions des Martyrologes, et de mettre sans cesse aux prises des documents de valeur très inégale. Pour la détermination des anniversaires, nous suivons, avant tout, le Calendrier de Carthage ou les relations authentiques, dont l'autorité est hors de pair ; à défaut de ces documents africains, le Martyrologe Hiéronymien ; à défaut du Martyrologe Hiéronymien, les Martyrologes du Moyen Age ou le Martyrologe Romain.

Quand plusieurs martyrs portent le même nom (comme les vingt-cinq Felix), ils sont classés, autant que possible, dans l'ordre chronologique. Il est probable que plusieurs de ces homonymies font double emploi ; mais, en l'absence d'une preuve décisive, on ne saurait trop être en garde contre les identifications téméraires, souvent démenties par des faits nouveaux ou mieux observés.

Enfin, dans la colonne des textes justificatifs, nous avons cherché à donner tout l'essentiel, mais rien que l'essentiel. En principe, nous ne renvoyons qu'aux documents africains, dont le témoignage a ici une valeur toute spéciale, et toujours aux plus anciens. Sauf pour quelques cas particuliers, nous ne citons les auteurs étrangers au pays, les Martyrologes et les *Acta Sanctorum*, que là où manquent les documents africains.

1) Morcelli a tenté jadis de reconstituer un *Martyrologium Ecclesiae africanae* (dans son *Africa christiana*, t. II, p. 359 et suiv.). Mais il l'a fait comme au hasard, sans méthode ni esprit critique, n'indiquant jamais ses sources, se contentant d'aligner les noms de martyrs dans l'ordre du calendrier. Une compilation de ce genre ne pouvait servir à rien, et n'était propre qu'à inspirer la méfiance. En fait, le travail de Morcelli ne nous a été d'aucune utilité dans l'élaboration de nos listes.

I

MARTYRS ET RELIQUES MENTIONNÉS PAR LES DOCUMENTS ÉPIGRAPHIQUES AFRICAINS

MARTYRS ET RELIQUES	LOCALITÉ	TEXTES JUSTIFICATIFS
Abdia. . . .	Aubuzza (Hr Djezza). . .	*C. I. L.*, VIII, 16396.
Anastasia . .	Thabraca (Tabarka) . . .	*Ibid.*, 17382.
Apostoli (Petrus et Paulus) .	Hr Taghfaght	*C. I. L.*, VIII, 17714-17715.
Arcadius? . .	Novar... (Sillègue) . . .	*ibid.*, 10928 ; 20471.
Baric. . . .	Aïn-Melloul.	*Bull. des Antiquaires de France*, 1902, p. 287.
Baric. . . .	El-Hassi.	*C. I. L.*, VIII, 18656; *Bull. du Comité*, 1896, p. 234, n. 40.
Baric. . . .	Hr el-Hamascha	*C. I. L.*, VIII, 10686.
Beneuatus . .	Aubuzza (Hr Djezza). . .	*Ibid.*, 16396.
Beunagius . .	Renault	*Ibid.*, 21517; *Bull. du Comité*, 1899, p. 458.
Bictor. . . .	Constantine.	*C. I. L.*, VIII, 7924.
Bictor m(artyr?) . . .	Aubuzza (Hr Djezza) . . .	*ibid.*, 16396.
Bictor M(a)uri .	*ibid.*	*ibid.*, 16396.
Bictorianus . .	*ibid.*	*ibid.*, 16396.
Bindemius . .	Uppenna (Hr Fragha) . .	*Bull. des Antiquaires de France*, 1904. p. 342; *Bull. du Comité*, 1904, p. CXCIX.
Bonifatius . .	Aubuzza (Hr Djezza) . . .	*C. I. L.*, VIII, 16396.
Calendio. . .	Aquae Caesaris (Youks). .	*ibid.*, 16743.
Cassianus . .	Hr Akhrib	*Mélanges de l'École de Rome*, 1904, p. 365.
Castus . . .	Bordj-Rdir	*Rec. de Constantine*, XXXV, 1901, p. 305.
Catullini. . .	Aïn-Abid.	*C. I. L.*, VIII, 5669.
Cecilius . . .	Uppenna (Hr Fragha) . .	*Bull. des Antiquaires de France*, 1904, p. 342; *Bull. du Comité*, 1904, p. CXCIX.
Ceselia ? . .	Castellum Tingitanum (Orléansville)	*C. I. L.*, VIII, 9716.
Ce(se)lia ? . .	Environs de Gabès . . .	Papiers de Peiresc, à la Bibliothèque Nationale (*Mém. des Antiquaires de France*, t. LXIV, p. 7).
Cesellia . . .	Oppidum Novum (Duperré).	*Bull. du Comité*, 1897, p. 573, n. 47.
Cin(namus?) .	Aubuzza (Hr Djezza) . . .	*C. I. L.*, VIII, 16396.
Cirula? . . .	Cuicul (Djemila)	*ibid.*, 10904.
Citiuus . . .	Kherbet-Oum-el-Ahdam. .	*ibid.*, 20600.
Clara	Uppenna (HrFragha). . .	*Bull. des Antiquaires de France*, 1904, p. 342; *Bull. du Comité*, 1904, p. CXCIX.
Clemens . . .	Calama (Guelma). . . .	*C. I. L.*, VIII, 5352.
Constantius. .	Mesloug	*Bull. du Comité*, 1899, p. 454, n. 6.
Crementia ? .	Constantine.	*C. I. L.*, VIII, 19643.
Cresconius P(ater)ni? . .	Aubuzza (Hr Djezza) . . .	*ibid.*, 16396.
Crispus . . .	Constantine.	*ibid.*, 7924.
Cyprianus . .	Kherbet-Oum-el-Ahdam. .	*ibid.*, 20600.
Dabula . . .	*ibid.*	*ibid.*, 20600 ; *Bull. du Comité*, 1899, p. 455.
Datiauus. . .	*ibid.*	*C. I. L.*, VIII, 20600.
Datus. . . .	Constantine.	*ibid.*, 7924.
Decurius. . .	Sitifi (Sétif)	*ibid.*, 8631.
De Cruce Domini . . .	Kherbet-el-Ma-el-Abiod .	*Bull. du Comité*, 1895, p. 319.
De lignu Crucis	Kherbet-Oum-el-Ahdam. .	*C. I. L.*, VIII, 20600.

MARTYRS ET RELIQUES	LOCALITÉ	TEXTES JUSTIFICATIFS
De sancto ligno Crucis Christi . .	Rusguniae (Matifou) . . .	*C. I. L.*, VIII, 9255.
De terra promissionis ubi natus est Christus . .	Kherbet-Oum-el-Ahdam .	*ibid.*, 20600.
Digna . . .	Rusicade (Philippeville) . .	*ibid.*, 19913.
Donatianus .	Aubuzza (Hr Djezza) . . .	*ibid.*, 16396.
Donatianus . .	Kherbet-Oum-el-Ahdam. .	*ibid.*, 20600.
Donatilla. . .	Tichilla (Testour). . . .	*ibid.*, 1392; 14902.
Donatus . . .	Uppenna (Hr Fragha) . .	*Bull. des Antiquaires de France*, 1904, p. 342; *Bull. du Comité*, 1904, p. cxcix.
Donatus . . .	Aïn-Melloul.	*Bull. des Antiquaires de France*, 1902, p. 287.
Donatus . . .	Aubuzza (Hr Djezza) . . .	*C. I. L.*, VIII, 16396.
Donatus . .	El-Hassi	*Ibid.*, 18656; *Bull. du Comité*, 1896, p. 234, n. 40.
Donatus . .	Hr el-Hamascha	*C. I. L.*, VIII, 10686.
Donatus . . .	Vazaivi (Aïn-Zoui). . . .	*ibid.*, 17653.
Donatus m(artyr?) . . .	Aubuzza (Hr Djezza) . . .	*ibid.*, 16396.
Egiptius . . .	Constantine.	*ibid.*, 7924.
Egusa. . . .	Cartenna (Ténès)	*ibid.*, 9692; p. 975.
Emeritus (beatus) . . .	Hr Taghfaght	*ibid.*, 17714.
Emeritus(beatus martir.) . .	Aïn-Ghorab	*ibid.*, 2220; 17614.
Emilius . . .	Uppenna (Hr Fragha) . .	*Bull. des Antiquaires de France*, 1904, p. 342; *Bull. du Comité*, 1904, p. cxcix.
Epifauii . .	Aïn Abid	*C. I. L.*, VIII, 5669.
Eufimia . .	Kherbet-el-Ma-el-Abiod. .	*Bull. du Comité*, 1895, p. 319.
Felicianus . .	Dalaa.	*ibid.*, 1895, p. 76.
[Felici]tas? .	Carthage	*ibid.*, 1903, p. 416.
Feliculus. . .	Aubuzza (Hr Djezza) . . .	*C. I. L.*, VIII, 16396.
Felix	Aïn-el-Ksar.	*ibid.*, 20573.
Felix (3 homonymes) . .	Aubuzza (Hr Djezza) . . .	*ibid.*, 16396.
Felix	Calama (Guelma)	*C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1896, p. 192.
Felix ? . . .	Chabet-Medebouah . . .	*C. I. L.*, VIII, 19414.
Felix	Mactaris (Maktar). . . .	*Bull. du Comité*, 1891, p. 523, n. 117.
Felix	Mesloug.	*ibid.*, 1899, p. 454, n. 6.
Felix . . .	Hr Akhrib	*ibid.*, 1902, p. 492; *Mélanges de l'École de Rome*, 1903, p. 17.
Felix	Vazaivi (Aïn-Zoui) . . .	*C. I. L.*, VIII, 17653.
Felix Crescentiani. . .	Hr el-Hamascha	*ibid.*, 10686.
Felix Novici. .	Aïn-Melloul.	*Bull. des Antiquaires de France*, 1902, p. 287.
Flora . . .	Oppidum Novum (Duperré).	*Bull. du Comité*, 1897, p. 573, n. 47.
Florus . .	Bordj-Rdir	*Rec. de Constantine*, XXXV, 1901, p. 305.
Fortun . . .	Uppenna (Hr Fragha) . .	*Bull. des Antiquaires de France*, 1904, p. 342; *Bull. du Comité*, 1904, p cxcix.
Fortuna ?. . .	Cercle de Biskra	*C. I. L.*, VIII, 18002.
[Fort]unatu .	Bordj-el-Amri	*Bull. des Antiquaires de France*, 1903, p. 253.
Fortunius . .	Hr Certoula.	*Bull. du Comité*, 1898, p. 215, n. 49.
Fuzon. . .	Aubuzza (Hr Djezza) . . .	*C. I. L.*, VIII, 16396.
Gauziosus . .	*ibid.*	*ibid.*, 16396.

MARTYRS ET RELIQUES	LOCALITÉ	TEXTES JUSTIFICATIFS
Germanilla . .	Hr el Guis	*Rec. de Constantine*, XXVII, 1892. p. 322, n. 52; p. 352.
Getula ? . . .	Castellum Tingitanum (Orléansville)	*C. I. L.*, VIII, 9717; 21519.
Gregorius . .	Aubuzza (Hr Djezza) . . .	*ibid.*, 16396.
Gududa . . .	Uppenna (Hr Fragha) . .	*Bull. des Antiquaires de France*, 1904, p. 342; *Bull. du Comité*, 1904, p. CXCIX.
Guresus ? . .	Hr Ghellel	*Rec. de Constantine*, XXXVII, 1903, p. 316.
Hesidorus . .	Calama (Guelma)	*Bull. des Antiquaires de France*, 1893, p. 238.
Hippolytus . .	Kherbet-el-Ma-el-Abiod. .	*Bull. du Comité*, 1895, p. 319.
Hippolytus ?. .	Hr Zirara	*C. I. L.*, VIII, 17746.
Horteuses martures . . .	Constantine.	*ibid.*, 7924.
Jacobus . . .	*ibid.*	*ibid.*, 7924.
Jader	Uppenna (Hr Fragha) . .	*Bull. des Antiquaires de France*, 1904, p. 342; *Bull. du Comité*, 1904, p. CXCIX.
Jader Minuci .	Hr el-Hamascha	*C. I. L.*, VIII, 10686.
Jahin	Vazaivi (Aïn-Zoui) . . .	*ibid.*, 17653.
Januarius et comites . .	Thelepte (Medinet-el-Kedima)	*ibid.*, 11270.
Japin	Constantine.	*ibid.*, 7924.
Innocens. . .	Castellum Elephantum (Rouffach)	*ibid.*, 6700; 19353; *Bull. du Comité*, 1899, p. 452, n. 4.
Iuulus . . .	Aubuzza (Hr Djezza). . .	*C. I. L.*, VIII, 16396.
Julianus . .	Dar-Ali-el-Hochani . . .	*Bull. du Comité*. 1889, p. 136.
Julianus . . .	Hr Akhrib	*ibid.*, 1902, p. 490, n. 35; *Mélanges de l'École de Rome*, 1903, p. 12; p. 19-20.
Julianus . . .	Sitifi (Sétif)	*C. I. L.*, VIII, 8632.
Julianus . . .	Uppenna (Hr Fragha) . .	*Bull. du Comité*. 1889, p. 361.
Julianus et comites . . .	Ammaedara (Haïdra). . .	*C. I. L.*, VIII, 10515; *Bull. du Comité*, 1899, p. 450.
Justus . . .	Sitifi (Sétif).	*C. I. L.*, VIII, 8631.
Kadizon . . .	Aubuzza (Hr Djezza) . . .	*ibid.*, 16396.
Laurentius? .	Hr Zirara	*ibid.*, 17746.
Laurentius . .	Kherbet-el-Ma-el-Abiod . .	*Bull. du Comité*, 1895, p. 319.
Laurentius . .	Hr Akhrib	*ibid.*, 1902, p. 490, n. 35; p. 492; *Mélanges de l'École de Rome*, 1903, p. 12; p. 17.
Laurentius?. .	Sidi-Ferruch	*C. I. L.*, VIII, 9271.
Laurentius . .	Sitifi (Sétif)	*ibid.*, 8630; 8632.
Liberatus . .	Aubuzza (Hr Djezza) . . .	*ibid.*, 16396.
Luccas . . .	Vazaivi (Aïn-Zoui) . . .	*ibid.*, 17653.
Lucilla . . .	Uppenna (Hr Fragha) . .	*Bull. des Antiquaires de France*, 1904, p. 342; *Bull. du Comité*, 1904, p. CXCIX.
Maientus. . .	Renault	*C. I. L.*, VIII, 21517; *Bull. du Comité*, 1899, p. 458.
Marcia . . .	Oppidum Novum (Duperré).	*Bull. du Comité*, 1897, p. 573, n. 47.
Maria . . .	Aïn-el-Ksar	*C. I. L.*, VIII, 20572.
Marianus. . .	Constantine.	*ibid.*, 7924.
Marielus . . .	Aubuzza (Hr Djezza). . .	*ibid.*, 16396.
Martinus. . .	Calama (Guelma)	*Bull. des Antiquaires de France*, 1893, p. 238.
Martyrs de Milev	Castellum Elephantum (Rouffach)	*C. I. L.*, VIII, 6700; 19353; *Bull. du Comité*. 1899, p. 452, n. 4.
Massa candida .	Calama (Guelma)	*Bull. des Antiquaires de France*, 1893, p. 238.
Matroua . . .	Aïn-Regada	*C. I. L.*, VIII, 5664-5665.

MARTYRS ET RELIQUES	LOCALITÉ	TEXTES JUSTIFICATIFS
Maxima . . .	Tichilla (Testour). . . .	*C. I. L.*, VIII, 1392; 14902.
Maxima . . .	Renault	*ibid.*, 21517.
Maxi[mus?]. .	Castellum Tingitanum (Orléansville)	*ibid.*, 9717; 21519.
Meggenius . .	Theveste (Tebessa) . . .	*ibid.*, 16660.
Meuas . . .	Hippo Regius (Bône). . .	*ibid.*, 22646, 19.
Menas? . . .	Hr Zirara	*ibid.*, 17746.
Men[na?]. . .	Hr Fellous	*Bull. du Comité*, 1901, p. 418.
[M]erobaudes .	Hr Certouta.	*ibid.*, 1898, p. 215, n. 49.
Mettun . . .	Constantine.	*C. I. L.*, VIII, 7924.
Mettun Secundi.	Hr el-Hamascha	*ibid.*, 10686.
Miggin . . .	Aïn-el-Ksar	*ibid.*, 20572.
Miggin . . .	El-Hassi.	*ibid.*, 18656; *Bull. du Comité*, 1896, p. 234, n. 40.
Miggin . . .	Hr el-Hamascha	*C. I. L.*, VIII, 10686.
Miggiu . . .	Kherbet-Oum-el-Ahdam .	*ibid.*, 20600.
Minerv[us]?. .	Environs de Gabès . . .	Papiers de Peiresc, à la Bibliothèque Nationale. (*Mém. des Antiquaires de France*, t. LXIV, p. 7.)
Minna. . . .	Kherbet-el-Ma-el-Abiod .	*Bull. du Comité*, 1895, p. 319.
Montanus (sanctus) . . .	Hr el-Beger	*C. I. L.*, VIII, 10665; 17607.
Muntanus (dominus). . .	Mascula (Khenchela). . .	*ibid.*, 2272; *Bull. du Comité*, 1901, p. 310, n. 7.
Na[bor?] . . .	Aïn-el-Ksar	*C. I. L.*, VIII, 20573.
Naborus . . .	Sitifi (Sétif)	*ibid.*, 8632.
Nasseus . . .	Renault	*ibid.*, 21517.
Natalicus (2 homonymes) .	Aubuzza (Hr Djezza) . . .	*ibid.*, 16396.
Natalis? . . .	Bir-Fradj	*ibid.*, 19102.
Nemesanus . .	Kherbet-Oum-el-Ahdam .	*ibid.*, 20600.
Nivalis . . .	Aïn-Regada.	*ibid.*, 5664-5665.
Nun[us]? . .	Environs de Gabès . . .	Papiers de Peiresc, à la Bibliothèque Nationale. (*Mém. des Antiq. de France*, t. LXIV, p. 7.)
Pantaleon . .	Ammaedara (Haïdra). . .	*C. I. L.*, VIII, 10515; *Bull. du Comité*, 1899, p. 450.
Pastor . . .	Hr Akhrib	*Mélanges de l'École de Rome*, 1903, p. 14-15.
Paula. . . .	Uppenua (Hr Fragha) . .	*Bull. des Antiquaires de France*, 1904, p. 342; *Bull. du Comité*, 1904, p. CXCIX.
Paulus . . .	*ibid.*	*ibid.*
Paulus . . .	Aïn-Ghorab.	*C. I. L.*, VIII, 10707; 17615.
Paulus . . .	El-Hassi.	*ibid.*, 18656; *Bull. du Comité*, 1896, p. 234, n. 40.
Paulus . . .	Hr Magrun	*C. I. L.*, VIII, 10693.
Paulus . . .	Hr Zirara	*ibid.*, 17746.
Paulus . . .	Kherbet-Oum-el-Abdam. .	*ibid.*, 20600.
Paulus (apostolus). . . .	Castellum Tingitanum (Orléansville)	*ibid.*, 9714; 9716.
Paulus (sanctus).	Tigava (Kherba)	*ibid.*, 21496.
Petros? . . .	Aubuzza (Hr Djezza) . . .	*ibid.*, 16396.
Petrus . . .	Uppenua (Hr Fragha) . .	*Bull. des Antiquaires de France*, 1904, p. 342; *Bull. du Comité*, 1904, p. CXCIX.
Petrus . . .	Aïn-Ghorab.	*C. I. L.*, VIII, 10707; 17615.
Petrus . . .	El-Hassi.	*ibid.*, 18656; *Bull. du Comité*, 1896, p. 234, n. 40.
Petrus . . .	Hr Zirara	*C. I. L.*, VIII, 17746.

MARTYRS ET RELIQUES	LOCALITÉ	TEXTES JUSTIFICATIFS
Petrus (apostolus)	Kherbet-Oum-el-Ahdam	*C. I. L.*, VIII, 20600.
Petrus (apostolus)	Castellum Tingitanum (Orléansville)	*ibid.*, 9714 ; 9716.
Petrus (beatus).	Calama (Guelma)	*C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1896, p. 192.
Petrus (domnus)	Hr Magrun	*C. I. L.*, VIII, 10693.
Petrus (sanctus)	Sicca (Le Kef)	*Bull. du Comité*, 1897, p. 412-414 ; n. 147-148.
Petrus (sanctus)	Tigava (Kherba)	*C. I. L.*, VIII, 21496.
Primus	Vazaivi (Aïn-Zoui)	*ibid.*, 17653.
Primus (sanctus)	Hr el Beger	*ibid.*, 17608.
Quintasus (sanctus)	*ibid.*	*ibid.*, 17608.
Quiriacus	Aïn-Abid	*ibid.*, 5669.
Renatus?	Bir-Fradj	*ibid.*, 19102.
Robba	Ala Miliaria (Benian)	Gsell, *Fouilles de Benian*, Paris, 1899, p. 25.
Rogatus	Aubuzza (Hr Djezza)	*C. I. L.*, VIII, 16396.
Rogatus	Renault	*ibid.*, 21517.
Rogatus (controsarius)	Aubuzza (Hr Djezza)	*ibid.*, 16396.
Rogatus tr(ibunus)?	*ibid.*	*ibid.*, 16396.
Romanus	*ibid.*	*ibid.*, 16396.
Romanus	Calama (Guelma)	*Bull. des Antiquaires de France*, 1893, p. 238.
Romanus d(ia)c(onus)	Aubuzza (Hr Djezza)	*C. I. L.*, VIII, 16396.
Rusticus	Constantine	*ibid.*, 7924.
Salsa	Tipasa	*ibid.*, 20914.
Salvus	Aïn-Regada	*ibid.*, 5664-5665.
Sasse[us]?	Environs de Gabès	Papiers de Peiresc, à la Bibliothèque Nationale (*Mém. des Antiq. de France*, t. LXIV, p. 7).
Sat[urnina ?]	Cartenna (Ténès)	*C. I. L.*, VIII, 9692; p. 975.
Saturninus	Carthage	*Bull. du Comité*, 1903, p. 416.
Saturninus presbyter	Uppenna (Hr Fragha)	*ibid.*, 1904, p. CXCIX; *Bull. des Antiquaires de France*, 1904, p. 342.
Saturninus (3 homonymes)	*ibid.*	*ibid.*
Saturus	Carthage	*Bull. du Comité*, 1903, p. 416.
Sebastianus	Hr Fellous	*ibid.*, 1901, p. 418.
Secunda	Tichilla (Testour)	*C. I. L.*, VIII, 1392; 14902.
[S]ecundilla?	Castellum Tingitanum (Orléansville)	*ibid.*, 9716.
Severianus?.	Caesarea (Cherchel)	*ibid.*, 9585.
Sextus	Renault	*ibid.*, 21517; *Bull. du Comité*, 1899, p. 458.
Silbanus	Constantine	*C. I. L.*, VIII, 7924.
Silvanus	Vazaivi (Aïn-Zoui)	*ibid.*, 17653.
Simplicia	Cartenna (Ténès)	*ibid.*, 9692; p. 975.
Sirica	Carthage	*Bull. du Comité*, 1903, p. 416.
Speratus	*ibid.*	*ibid.*
Stefanus?	Hr Zirara	*C. I. L.*, VIII, 17746.
[Ste]fanus?	Carthage	*ibid.*, 14100.
Stefanus	Mechta-el-Bir	*ibid.*, 8431.

MARTYRS ET RELIQUES	LOCALITÉ	TEXTES JUSTIFICATIFS
Stefanus . . .	Sitifi (Sétif).	*C. I. L.*, VIII, 8632.
Stephanus . .	Carthage	*Bull. du Comité*, 1903, p. 416.
Stephanus . .	Kairouan	*C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1894, p. 384.
Stephanus ? . .	Tichilla (Testour). . . .	*C. I. L.*, VIII, 1392; 14902.
Stiddin . . .	Hr el-Hamascha	*ibid.*, 10686.
Successeanus ?.	Constantine.	*ibid.*, 19643.
Tatus	*ibid.*	*ibid.*, 7924.
Tinus	Aubuzza (Hr Djezza) . . .	*ibid.*, 16396.
Tipasius . . .	Oppidum Novum (Duperré).	*Bull. du Comité*, 1897, p. 573, n. 47.
Tres orantes pueri . . .	Carthage	*C. I. L.*, VIII, 13543.
Tres pueri . .	Calama (Guelma)	*Bull. des Antiquaires de France*, 1893, p. 238.
Tunninus . .	Vazaivi (Aïn-Zoui) . . .	*C. I. L.*, VIII, 17653.
Victoria . . .	Kherbet-Oum-el-Ahdam .	*ibid.*, 20600.
Victoria . . .	Mesloug	*Bull. du Comité*, 1899, p. 454, n. 6.
Victorinus . .	Kherbet-Oum-el-Ahdam. .	*C. I. L.*, VIII, 20600.
Vincentius . .	Calama (Guelma)	*ibid.*, 5352; *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1896, p. 192.
Vincentius . .	Mesloug	*Bull. du Comité*, 1899, p. 454, n. 6.
Vitalio . . .	Oppidum Novum (Duperré).	*ibid.*, 1897, p. 573, n. 47[1].

1) Nous n'avons pas fait figurer dans cette liste, consacrée exclusivement aux martyrs et aux reliques, plusieurs saints orientaux dont les noms se lisent sur des bulles de plomb ou autres monuments byzantins trouvés en Afrique. En voici le relevé sommaire, d'après notre recueil des inscriptions chrétiennes du pays : Andreas (*Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique*, n. 115) ; Cosmas (*ibid.*, n. 115) ; Georgios (*ibid.*, n. 96); Johannes (*ibid.*, n. 97; 115) ; Leontios (*ibid.*, n. 98) ; Nicolaos (*ibid.*, n. 99-100); Stephanos (*ibid.*, n. 21). — Dans d'autres documents sont mentionnés des personnages bibliques, le Christ ou la Vierge : le Christ (*ibid.*, n. 75-76; 95; 98; 113; etc.); la Vierge (*ibid.*, n. 12-13; 22-23; 29; 80-81; 99-100; 103-105; *C. I. L.*, VIII, 22634, 3; etc.); Abraham et Isaac (*Enquête*, n. 146; *C. I. L.*, VIII, 22634, 1); les patriarches (*Bull. du Comité*, 1900, p. cxci); Salomon (*Enquête*, n. 44); Daniel (*C. I. L.*, VIII, 20483; 22634, 2).

II

MARTYRS ET CONFESSEURS AFRICAINS MENTIONNÉS PAR LES AUTEURS, LES ACTES DES MARTYRS, LE CALENDRIER DE CARTHAGE ET LES MARTYROLOGES

NOM DU MARTYR OU CONFESSEUR	LIEU DU MARTYRE OU DES TORTURES	DATE OU ANNIVERSAIRE	TEXTES JUSTIFICATIFS
Acenens	Thuburbo	30 juillet	*Martyr. Hieronym.*, III K. aug.
Adauctus	Carthage	4 octobre	*ibid.*, IV non. oct.
Adjutor		1er septembre, sous les Vandales	*Acta Sanctorum*, septembr., I, 209.
Ælianus	Maxula	22 juillet	*Martyr. Hieronym.*, XI K. aug.
Æmilianus	Cirta	en 259	*Passio Jacobi*, 8.
Æmilianus	Membressa	9 février	*Martyr. Hieronym.*, V id. febr.
Æmilius	Carthage	22 mai 203	Cyprien, *De lapsis*, 13 ; Augustin, *Serm.* 285; *Kal. Carth.*, XI K. iun.
Æmilius	Gétulie	19 mai	*Martyr. Hieronym.*, XIV K. iun.
Æmilius medicus		en 484	Victor de Vita, III, 1, 24 Halm.
Agapius (évêque numide)	Cirta ou Lambèse	29 ou 30 avril 259.	*Passio Jacobi*, 3 ; 11.
Agata		5 février	*Kal. Carth.*, non. febr.
Agathonica. ?	Carthage	10 août	*Acta Sanctorum*, aug., II, 533.
Agileus ou Ageleus	*ibid.*	25 janvier	*Kal. Carth.*, VIII K. febr. ; Possidius, *Indic.*, 9.
Agne		21 janvier	*Kal. Carth.*, XII K. febr.
Agnes	Maurétanie	2 décembre	*Martyr. Hieronym.*, IV non. dec.
Aiobosus	Maxula	22 juillet	*ibid.*, XI K. aug.
Albinus (de Ad centum arbores)	Boseth Amporaria ?	10 juin 259 ?	*Acta Mammarii*, 2 ; 11.
Alypius episcopus (évêque de Thagaste)		15 août, après 431.	*Acta Sanctorum*, aug., III, 203.
Ammon	Membressa	9 février	*Martyr. Hieronym.*, V id. febr.
Ammonius	Thuburbo	30 juillet	*ibid.*, III K. aug.
Ampelius (d'Abitina)	Carthage	12 février 304	*Acta Saturnini*, 2 ; 13.
Ampelius		12 septembre	*Kal. Carth.*, [II] id. sept.
Andreas apostolus		29 novembre	*ibid.*, [III] K. dec.
Andreas	Maxula	22 juillet	*Martyr. Hieronym.*, XI K. aug.
Antonia	Cirta	en 259	*Passio Jacobi*, 11.
Aper presbyter	Thibiuca	5 juin 303	*Passio Felicis*, 1.
Aquila	Caesarea	23 janvier, sous Dioclétien	*Martyr. Hieronym.*, X K. febr.
Aquilinus (de Scillium)	Carthage	17 juillet 180	*Passio Scillitan.*, p. 116 Robinson.
Arcadius	Caesarea	12 janvier, sous Dioclétien	*Passio Arcadii* ; Zénon de Vérone, *Serm.*, II, 18.
Arcadius	Numidie	en 437	Prosper, *Chron. ad ann.* 437 ; *Epist.* Honorati episc. ad Arcadium.
Ariston	Carthage	en 250	Cyprien, *Epist.* 22, 2.
Armogas		vers 461	Victor de Vita, I, 14, 43 sqq.
Arontius (d'Hadrumète)	Carthage	1er septembre, sous Maximien.	*Martyr. Hieronym.*, K. sept. ; *Acta Sanctorum*, sept., I, 129.

NOM DU MARTYR OU CONFESSEUR	LIEU DU MARTYRE OU DES TORTURES	DATE OU ANNIVERSAIRE	TEXTES JUSTIFICATIFS
Artaxius	Carthage	en 203	*Passio Perpetuae*, 11.
Augustinus episcopus (évêque d'Hippo Regius)	*depositio* à Hippo Regius	29 août 430	*Kal. Carth.*, IV K. sept. ; *Martyr. Hieronym.*, V K. sept.
Augustus ou Augustinus		1er septembre, sous les Vandales	*Acta Sanctorum*, septembr., I, 209.
Aurelius	Carthage	en 250	Cyprien, *Epist.* 27, 1 ; 38, 1 ; 39, 4.
Aurelius episcopus (évêque de Carthage)	*depositio* à Carthage	20 juillet 429	*Kal. Carth.*, XIII K. aug.
Baselia	Gétulie	19 mai	*Martyr. Hieronym.*, XIV K. iun.
Baselius	*ibid.*	19 mai	*ibid.*
Basilius ou Basilia	Maurétanie	16 avril	*ibid.*, XVI K. mai.
Basilla	*ibid.*	17 octobre	*ibid.*, XVI K. nov.
Bassa ?	Carthage	10 août	*Acta Sanctorum*, aug., II, 533.
Bassus	*ibid.*	en 250	Cyprien, *Epist.* 22, 2.
Benignus		1er septembre, sous les Vandales	*Acta Sanctorum*, septembr., I, 209.
Bilus		5 décembre	*Kal. Carth.*, non. dec.
Bona	Carthage ?	en 250	Cyprien, *Epist.* 24.
Bonifatius ?	Hadrumète	30 août, sous Maximien	*Acta Sanctorum*, aug., VI, 551.
Bonifatius Sibidensis (évêque de Sicilibba ?)		en 484	Victor de Vita, III, 1, 24.
Bonifatius diaconus (de Capsa)	Carthage	2 juillet 484	*Passio VII martyrum*, 3, Victor de Vita, III, 10, 41.
Caecilia (d'Abitina)	*ibid.*	12 février 304	*Acta Saturnini*, 2.
Caeciliana		16 février	*Kal. Carth.*, XIV K. mart.
Caecilianus (d'Abitina)	Carthage	12 février 304	*Acta Saturnini*, 2.
Caecilius		14 mai	*Kal. Carth.*, II id. mai.
Caecilius presbyter ?	Carthage	3 juin	*Martyr. Roman.*, III non. iun. ; *Acta Sanctorum*, iun., I, 270.
Caelestinus	*ibid.*	31 décembre	*Martyr. Hieronym.*, II K. ian.
Calendio	*ibid.*	17 novembre	*ibid.*, XV K. dec.
Calendio	Hippo Regius	15 novembre	*ibid.*, XVII K. dec.
Candida	Maurétanie	2 décembre	*ibid.*, IV non. dec.
Candida ?	Carthage	20 septembre	*Martyr. Roman.*, XII K. oct.
Canion episcopus		1er septembre, sous les Vandales	*Acta Sanctorum*, septembr., I, 209 ; *ibid.*, mai., VI, 27.
Capitani sancti		début de novembre	*Kal. Carth.*, .. id. nov.
Capreolus episcopus (évêque de Carthage)	*depositio* à Carthage	fin juillet 437	*ibid.*, ... K. aug.
Carterienses sancti		2 février	*ibid.*, IV non. febr. ; Possidius, *Indic.*, 9.
Carusius	Carthage	4 octobre	*Martyr. Hieronym.*, IV non. oct.
Cassianus	Tingi	3 décembre 298 ?	*Passio Cassiani*, 2 ; *Martyr. Hieronym.*, III non. dec.
Cassianus (d'Abitina)	Carthage	12 février 304	*Acta Saturnini*, 2.
Castrensis episcopus		11 février, sous les Vandales	*Martyr. Hieronym.*, III id. febr. ; *Acta Sanctorum*, febr., II, 523 ; septembr., I, 209.
Castus	Carthage	22 mai 203	*Kal. Carth.*, XI K. iun. : Cyprien, *De lapsis*, 13 ; Augustin, *Serm.* 285.
Catulinus diaconus	*ibid.*	15 juillet	*Kal. Carth.*, id. iul. : *Martyr. Hieronym.*, id iul.

NOM DU MARTYR OU CONFESSEUR	LIEU DU MARTYRE OU DES TORTURES	DATE OU ANNIVERSAIRE	TEXTES JUSTIFICATIFS
Celerina.	Carthage ? .	en 203 ?. . . .	Cyprien, *Epist.* 39, 3.
Celerinus (de Carthage). .	Rome . . .	en 250	Cyprien, *Epist.* 21, 1; 22, 1; 27, 3; 37, 1: 39, 1-4.
Cerbouius		1er septembre, sous les Vandales. .	*Acta Sanctorum*, septembr., I, 223.
Christus Filius Dei. . .	Fête à Carthage . .	25 décembre . .	*Kal. Carth.*, VIII K. ian.
Chrysogonus		24 novembre . .	*Ibid.*, [VIII] K. dec.
Cittinus (de Scillium) . .	Carthage . .	17 juillet 180 . .	*Passio Scilitan.*, p. 116 Robinson.
Cittinus	Maurétanie .	17 octobre . . .	*Martyr. Hieronym.*. XVI K. nov.
Claud[ius]		30 avril	*Kal. Carth.*, II K. mai.
Clemens.		23 novembre . .	*Ibid.*, [IX] K. dec.
Clemens.		1er septembre, sous les Vandales. .	*Acta Sanctorum*, septembr., I, 223.
Clementiana		17 décembre . .	*Kal. Carth.*, XVI K. ian.
Clemenus	Maurétanie .	2 décembre. . .	*Martyr. Hieronym.*, IV non. dec.
Concessa ?	Carthage . .	8 avril	*Martyr. Roman.*, VI id. april. ; *Acta Sanctorum*, april., I, 745.
Concessus	Maurétanie .	11 avril	*Martyr. Hieronym.*, III id. april.
Constantinus ?	Carthage . .	11 mars	*Martyr. Roman.*, V id. mart.; *Acta Sanctorum*, mart., II, 55.
Credula	*ibid.* . . .	en 250	Cyprien, *Epist.* 22, 2.
Crescens episcopus (primat de Byzacène)		sous Genséric, vers 453	Victor de Vita, I, 7, 23.
Cresconius episcopus (évêque d'Œa)		id.	*ibid.*, I, 7, 23.
Cresconius presbyter. . .		sous Hunéric . .	*ibid.*, III, 15, 52.
Criscentianus	Maurétanie .	17 octobre . . .	*Martyr. Hieronym.*, XVI K. nov.
Crispina (de Thagora) . .	Theveste . .	5 décembre 304 .	*Acta Crispinae*, 1-2; *Kal. Carth.*, non. dec.
Crispinus (de Thamugadi) .	Boseth Amphoraria ? .	10 juin 259 ? . .	*Acta Mammarii*, 3; 11.
Crispulus	Numidie . .	29 mai	*Martyr. Hieronym.*, IV K. iun.
Currentius	Maurétanie .	18 mars. . . .	*ibid.*, XV K. april.
Cyprianus episcopus (évêque de Carthage)	Carthage . .	14 septembre 258.	*Acta Cypriani*, 2-6; *Kal. Carth.*, XVIII K. oct.
Cyprianus episcopus (évêque d'Unizibira)		sous Hunéric . .	Victor de Vita, II, 11, 33.
Cyrus episcopus (évêque de Carthage)	*depositio* à Carthage .	14 juillet . . .	Possidius, *Indic.*, 8; *Acta Sanctorum*, iul., III, 648.
Cyrus lector	Thibiuca . .	5 juin 303 . . .	*Passio Felicis*, 1.
Dacianus (d'Abitina) . . .	Carthage . .	12 février 304. .	*Acta Saturnini*, 2.
Dacianus	*ibid.* . . .	31 mai	*Martyr. Hieronym.*, II K. iun.
Dagila matrona		en 484	Victor de Vita, III, 8, 33.
Dantus (d'Abitina) . . .	Carthage . .	12 février 304. .	*Acta Saturnini*, 2.
Dativa		en 484	Victor de Vita, III, 1, 24.
Dativus episcopus (évêque de Vada?)	Sigus ou Siguese . .	en 257	Cyprien, *Epist.* 76-77.
Dativus senator (d'Abitina).	Carthage . .	12 février 304. .	*Acta Saturnini*, 2; 5; 7-9.
Dehuchus	Maurétanie .	2 décembre. . .	*Martyr. Hieronym.*, IV non. dec.
Defensor	*ibid.* . . .	17 octobre . . .	*ibid.*, XVI K. nov.
Demetrius	Hippo Regius.	15 novembre . .	*ibid.*, XVII K. dec.
Deogratias episcopus (évêque de Carthage).	*depositio* à Carthage .	5 janvier 458 . .	*Kal. Carth.*, non. ian.

NOM DU MARTYR OU CONFESSEUR	LIEU DU MARTYRE OU DES TORTURES	DATE OU ANNIVERSAIRE	TEXTES JUSTIFICATIFS
Didymus	Membressa	9 février	*Martyr. Hieronym.*, V id. febr.
Dionysia		en 484	Victor de Vita, III, 1, 21-24.
Domninus episcopus	Maurétanie	11 avril	*Martyr. Hieronym.*, III id. april.
Donata (de Scillium)	Carthage	17 juillet 180	*Passio Scillitan.*, p. 116 Robinson.
Donata	Maurétanie	17 octobre	*Martyr. Hieronym.*, XVI K. nov.
Donata (2 homonymes)	*ibid.*	2 décembre	*ibid.*, IV non. dec.
Donata	Tuniza	1er septembre	*ibid.*, K. sept.
Donatianus	Carthage	en 259	*Passio Montani*, 2.
Donatianus	Cirta	31 mai	*Martyr. Hieronym.*, II K. iun.
Donatianus episcopus		6 septembre 483	Victor de Vita, II, 16, 45.
Donatilla	Thuburbo	30 juillet 304	*Passio Maximae, Secundae et Donatillae*, 2-6 ; *Martyr. Hieronym.*, III K. aug.
Donatula	*ibid.*	30 juillet	*Martyr. Hieronym.*, III K. aug.
Donatus	Carthage	en 250	Cyprien, *Epist.* 22, 2.
Donatus (de Ad centum arbores)	Boseth Amphoraria ?	10 juin 259 ?	*Acta Mammarii*, 2 ; 11.
Donatus	Carthage	25 janvier	*Martyr. Hieronym.*, VIII K. febr.
Donatus	*ibid.*	1er septembre	*ibid.*, K. sept.
Donatus	*ibid.*	31 décembre	*ibid.*, II K. ian.
Donatus	Numidie	28 avril	*ibid.*, IV K. mai.
Donatus	Maurétanie	17 octobre	*ibid.*, XVI K. nov.
Donatus (évêque donatiste d'Avioccala)	Carthage	12 mars, vers 317	*Passio Donati*, 12-13.
Donatus (évêque donatiste de Bagaï)	Numidie	en 347	Optat, III, 6.
Donatus diaconus	Castellum Lemellefense	9 février 362	*ibid.*, II, 18 ; *Martyr. Roman.*, V id. febr. ; *Acta Sanctorum*, febr., II, 294.
Dubitatus	Carthage	2 septembre	*Martyr. Hieronym.*, IV non. sept.
Dubitatus	*ibid.*	17 novembre	*ibid.*, XV K. dec.
Dubitatus	Tuniza	1er septembre	*ibid.*, K. sept.
Egnatius	Carthage ?	en 203 ?	Cyprien, *Epist.* 39, 3.
Emeritus lector (d'Abitina)	Carthage	12 février 304	*Acta Saturnini*, 2 ; 10-11.
Epefania sanctum		6 janvier	*Kal. Carth.*, VIII id. ian.
Eronenses martyres		11 décembre	*ibid.*, III id. dec.
Eufimia		16 septembre	*ibid.*, XVI K. oct.
Eugenius episcopus (évêque de Carthage)	Carthage	confesseur en 484 et 498	Victor de Vita, III, 9, 34 ; 11, 43-44 ; Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, II, 3, 8.
Id.	*depositio* en Gaule	5 janvier 505	*Kal. Carth.*, non. ian. ; Victor de Tonneuna, *Chron. ad ann.* 505 ; Grégoire de Tours, *De glor. Mart.*, 57.
Eulalia		10 décembre	*Kal. Carth.*, IV id. dec.
Eustratius episcopus (évêque de Sufes)		sous Genséric, vers 453	Victor de Vita, I, 7, 23.
Euticius diaconus	Maurétanie	21 mai	*Martyr. Hieronym.*, XII K. iun.
Eutychianus ou Eutychius	Numidie	en 437	Prosper, *Chron. ad ann.* 437.
Eva (d'Abitina)	Carthage	12 février 304	*Acta Saturnini*, 2.
Eva		30 août	*Kal. Carth.*, III K. sept.
Fabius vexillifer	Caesarea	31 juillet 299 ?	*Passio Fabii*, 10-11.
Fausta (de Vaga)	Boseth Amphoraria ?	10 juin 259 ?	*Acta Mammarii*, 4 ; 11.

NOM DU MARTYR OU CONFESSEUR	LIEU DU MARTYRE OU DES TORTURES	DATE OU ANNIVERSAIRE	TEXTES JUSTIFICATIFS
Faustina (de Vicus Tigisi) .	Boseth Ampb.?	10 juin 259? . .	*Acta Mammarii*, 3 ; 11.
Faustinianus (de Thamugadi)	*ibid.* . . .	id.	*ibid.*, 3 ; 11.
Faustinus (de Vaga) . . .	*ibid.* . .	id.	*ibid.*, 4; 11.
Faustus (d'Abitina) . . .	Carthage . .	12 février 304 . .	*Acta Saturnini*, 2.
Felicianus		29 octobre . .	*Kal. Carth.*, IV K. nov.
Felicissimus	Carthage . .	en 250	Cyprien, *Epist.* 6, 4.
Felicitas (de Thuburbo minus)	*ibid.* . . .	7 mars 203. . .	*Passio Perpetuae*, 2 ; 15 ; 18-21 ; *Martyr. Hieronym.*, non. mart.
Felix (de Scillium) . . .	*ibid.* . . .	17 juillet 180 .	*Passio Scillitan.*, p. 116 Robinson.
Felix presbyter	Carthage ?. .	en 250	Cyprien, *Epist.* 24.
Felix episcopus (évêque numide).	Sigus ou Siguese . .	en 257	*ibid.*, 76-77.
Felix episcopus (autre évêque numide)	*ibid.* . . .	id.	*ibid.*, 76 ; 79.
Felix diaconus (de Ad centum arbores)	Boseth Amphoraria ? .	10 juin 259 ? . .	*Acta Mammarii*, 2 ; 11.
Felix episcopus (évêque de Thibiuca).	Venusia (ou Carthage) .	30 août 303 . .	*Passio Felicis*, 5-6 Ruinart.
Felix lector (d'Abitina) . .	Carthage . .	12 février 304 . .	*Acta Saturnini*, 2.
Felix (3 homonymes ; d'Abitina)	*ibid.* . . .	id.	*ibid.*, 2 ; 12-13.
Felix (2 homonymes ; d'Hadrumète).	*ibid.* . . .	1er septembre, sous Maximien . .	*Martyr. Hieronym.*, K. sept. ; *Acta Sanctorum*, septembr., I, 129.
Felix (d'Hadrumète) . . .	Hadrumète .	21 février . . .	*Martyr. Hieronym.*, IX K. mart.
Felix.	Uzali . . .	16 mai, sous Dioclétien ? . . .	*De miraculis sancti Stephani*, I, 2 ; *Acta Sanctorum*, mai., III, 572.
Felix.	Lambèse . .	23 février . .	*Martyr. Hieronym.*, VII K. mart.
Felix.	Tuniza . . .	6 novembre . .	*ibid.*, VIII id. nov.
Felix.	Maurétanie .	24 mars	*ibid.*, IX K. april.
Felix (soldat maure). . .	Italie ou Afrique . . .	14 mai ou 12 juillet, sous Dioclétien . .	*Martyr. Hieronym.*, II id. mai. ; IV-VI id. iul. ; *Acta Sanctorum*, iul., III, 290.
Felix		14 mai	*Kal. Carth.*, II id. mai.
Felix		30 août	*ibid.*, III K. sept.
Felix.		5 décembre . .	*ibid.*, non. dec.
Felix.		17 décembre . .	*ibid.*, XVI K. ian.
Felix.		9 février . . .	*ibid.*, V id. febr.
Felix Nolensis		15 janvier . . .	*ibid.*, XVIII K. febr.
Felix episcopus (évêque d'Hadrumète)		sous Gensérie, vers 453	Victor de Vita, I, 7, 23.
Felix episcopus (évêque d'Abbir)		en 483	*ibid.*, II, 8, 26-27.
Felix.		1er septembre, sous les Vandales. .	*Acta Sanctorum*, septembr., I, 223.
Ficarienses sancti . . .		19 janvier . . .	*Kal. Carth.*, XIV K. febr.
Fidentius episcopus (évêque d'Hippone)	Hippo Regius.	sous Dioclétien ? .	Augustin, *Serm.* 325, 1.
Firmus	Carthage . .	en 250	Cyprien, *Epist.* 22, 2.
Firmus episcopus	Thagaste .	31 juillet . . .	Augustin, *De mendacio*, 13 ; *Acta Sanctorum*, iul., VII, 180.
Flavianus	Carthage . .	25 mai 259 . . .	*Passio Montani*, 20-23 ; *Kal. Carth.*, VIII K. iun.

NOM DU MARTYR OU CONFESSEUR	LIEU DU MARTYRE OU DES TORTURES	DATE OU ANNIVERSAIRE	TEXTES JUSTIFICATIFS
Florentius	Carthage . .	15 juillet . . .	*Martyr. Hieronym.*, id. iul.
Florentius episcopus ? . .		9 juin, sous les Vandales . . .	*Acta Sanctorum*, iun., II, 179.
Fortunata	Carthage . .	en 250	Cyprien, *Epist.* 22, 2.
Fortunatius lector. . . .	Thibiuca . .	5 juin 303 . . .	*Passio Felicis*, 1.
Fortunatus	Hadrumète .	21 février . . .	*Martyr. Hieronym.*, IX K. mart.
Fortunatus (d'Hadrumète) .	Carthage . .	1er septembre, sous Maximien . .	*ibid.*, K. sept. ; *Acta Sanctorum*, septembr., I, 129.
Fortunatus	Maurétanie .	2 décembre. . .	*Martyr. Hieronym.*, IV non. dec.
Fortunio.	Carthage . .	en 250	Cyprien, *Epist.* 22, 2.
Fructus	*ibid.* . . .	id.	*ibid.*, 22, 2.
Frumentius negotiator (2 homonymes)	Carthage ?. .	23 mars 484 . .	Victor de Vita, III, 10, 41.
Fulgentius episcopus (évêque de Ruspae). . . .		vers 508 . . .	*Vita Fulgentii*, 20-28, 40-55.
Id.	*depositio* à Ruspae . .	1er janvier 533 .	*Martyr. Hieronym.*, K. ian.
Fusculus episcopus . . .		6 septembre 483.	Victor de Vita, II, 16, 45.
Galanus	Hippo Regius.	15 novembre . .	*Martyr. Hieronym.*, XVII K. dec.
Galeus	Carthage . .	24 janvier . . .	*ibid.*, IX K. febr.
Gallonius		11 juin	*Kal. Carth.*, III id. iun.
Geneclius episcopus (évêque de Carthage) . . .	*depositio* à Carthage .	7 mai 391 ou 392.	*ibid.*, non. mai.
Generosa (de Scillium) . .	Carthage . .	17 juillet 180 . .	*Passio Scillitan.*, p. 116 Robinson ; *Martyr. Hieronym.*, XVI K. aug.
Genesius mimus. . . .		24 août	*Kal. Carth.*, [IX] K. sept.
Genius	Hippo Regius	15 novembre . .	*Martyr. Hieronym.*, XVII K. dec.
Gennadius	Uzali . . .	16 mai, sous Dioclétien ? . . .	*De miraculis sancti Stephani*, I, 2 ; *Acta Sanctorum*, mai., III, 572.
Germanus episcopus . . .		6 septembre 483 .	Victor de Vita, II, 16, 45.
Gervasius		19 juin	*Kal. Carth.*, XIII K. iul.
Givalius (d'Abitina) . . .	Carthage . .	12 février 304. .	*Acta Saturnini*, 2.
Gratus epicopus (évêque de Carthage)	*depositio* à Carthage .	5 mai, vers 355 .	*Kal. Carth.*, III non. mai.
Guddene	Carthage . .	18 juillet 203 . .	Adon, *Martyr.*, XV K. aug. ; *Vet. Martyr. roman.*, XV K. aug.
Guddens.	Carthage ?. .	27 juin	Augustin, *Serm.* 294.
Gyrus lector	Thibiuca . .	5 juin 303 . . .	*Passio Felicis*, 1.
Habetdeum episcopus (évêque de Teudala) . . .		sous Genséric, vers 453	Victor de Vita, I, 7, 23.
Habetdeum episcopus (évêque de Tamalluma) . .		en 484	*ibid.*, III, 12, 45-46.
Helpidius		1er septembre, sous les Vandales .	*Acta Sanctorum*, septembr., I, 209.
Heraclius	Carthage . .	11 mars. . . .	*Martyr. Hieronym.*, V id. mart.
Heraclius		1er septembre, sous les Vandales. .	*Acta Sanctorum*, septembr., I, 209.
Herectina (d'Abitina) . .	Carthage . .	12 février 304 . .	*Acta Saturnini*, 2.
Hereda	*ibid.* . . .	en 250	Cyprien, *Epist.* 22, 2.
Herennius	*ibid.* . . .	id.	*ibid.*, 22, 2.
Hilario ou Hilarianus (d'Abitina).	*ibid.* . . .	12 février 304. .	*Acta Saturnini*, 2 ; 17.

NOM DU MARTYR OU CONFESSEUR	LIEU DU MARTYRE OU DES TORTURES	DATE OU ANNIVERSAIRE	TEXTES JUSTIFICATIFS
Hilarius	Maurétanie .	11 avril	*Martyr. Hieronym.*, III id. april.
Hippolitus		13 août	*Kal. Carth.*, id. aug.
Honorata (d'Abitina) . . .	Carthage . .	12 février 304 . .	*Acta Saturnini*, 2.
Honorata		17 décembre . .	*Kal. Carth.*, XVI K. iau.
Honoratus (d'Hadrumète) .	Carthage . .	1er septembre, sous Maximien . .	*Martyr. Hieronym.*, K. sept.; *Acta Sanctorum*, septembr., I, 129.
Hospis	Thuburbo . .	30 juillet . . .	*Martyr. Hieronym.*, III K. aug.
Ignatius	Carthage ?. .	en 203 ?	Cyprien, *Epist.* 39, 3.
Infantes quos Herodes occidit		28 décembre . .	*Kal. Carth.*, V1. Kiau.
Innocentius episcopus (évêque d'Hadrumète) . . .		7 mai, sous Dioclétien ?	*Acta Sanctorum*, mai., II, 138.
Isaac (donatiste)	Carthage . .	26 août 347. . .	*Passio Maximiani et Isaac.*
Jacobus apostolus quem Herodes occidit . . .		27 décembre . .	*Kal. Carth.*, VI K. ian.
Jacobus diacouus	Lambèse . .	6 mai 259 . . .	*Passio Jacobi*, 11-13; *Kal. Carth.*, II non. mai.
Jader episcopus (évêque de Midili ?)	Sigus ou Siguese . .	en 257	Cyprien, *Epist.* 76; 79.
Januaria (de Scillium) . .	Carthage . .	17 juillet 180 . .	*Passio Scillitan.*, p. 116 Robinson; *Martyr. Hieronym.*, XVI K. aug.
Januaria (2 homonymes; d'Abitina)	*ibid.* . . .	12 février 304. .	*Acta Saturnini*, 2.
Januarius presbyter . . .	Thibiuca . .	5 juin 303 . . .	*Passio Felicis*, 1.
Jauuarius (d'Abitina) . . .	Carthage . .	12 février 304. .	*Acta Saturnini*, 2.
Januarius (d'Hadrumète). .	*ibid.* . . .	1er septembre, sous Maximien . .	*Martyr. Hieronym.*, K. septembr.; *Acta Sanctorum*, septembr., I, 129.
Januarius		9 février. . . .	*Kal. Carth.*, V id. febr.
Januarius		19 septembre . .	*ibid.*, [XIII] K. oct.
Januarius	Carthage . .	15 juillet . . .	*Martyr. Hieronym.*, id. iul.
Jauuarius	Maurétauie .	17 octobre . . .	*ibid.*, XVI K. nov.
Januarius	*ibid.* . . .	2 décembre . .	*ibid.*, IV non. dec.
Jocundus	Hadrumète .	21 février . . .	*ibid.*, IX K. mart.
Johannes Baptista . . .		24 juin	*Kal. Carth.*, VIII K. iul.
Id.		27 décembre . .	*ibid.*, VI K. ian.
Jucundus	Carthage . .	en 203 . .	*Passio Perpetuae*, 11.
Julia	*ibid.* . . .	en 250	Cyprien, *Epist.* 22, 2.
Julia	*ibid.* . . .	15 juillet. . .	*Martyr. Hieronym.*, id. iul.
Julia	Thuburbo .	30 juillet . . .	*ibid.*, III K. aug.
Julia virgo	en Corse . .	22 mai, vers 443 .	*ibid.*, XI K. iun.
Julianus	Carthage . .	23 mai 259. . .	*Passio Montani*, 12-15.
Julius	Thagora . .	5 décembre. . .	*Martyr. Hieronym.*, non. dec.
Justa	Carthage . .	15 juillet . .	*ibid.*, id. iul.
Justus	Thuburbo . .	30 juillet . . .	*ibid.*, III K. aug.
Justus		1er septembre, sous les Vandales .	*Acta Sanctorum*, septembr., I, 223.
Kelestinos (de Scillium) .	Carthage . .	17 juillet 180 . .	*Acta Scillitan. graec.*, p. 117 Robinson.
Lactantius ou Laetantius (de Scillium)	*ibid.* . . .	id.	*Passio Scillitan.*, p. 116 Robinsou.
Laetus episcopus (évêque de Neptis)	*ibid.* . . .	6 septembre 484	Victor de Vita, II, 18, 52.
Lassa.	Membressa .	9 février . . .	*Martyr. Hieronym.*, V id. febr.
Laurentius ou Laurentianus	Carthage ? .	en 203 ?. . . .	Cyprieu, *Epist.* 39, 3.
Laurentius (de Thamugadi).	Boseth Amphoraria ? .	10 juin 259 ? . .	*Acta Mammarii*, 3; 11.

NOM DU MARTYR OU CONFESSEUR	LIEU DU MARTYRE OU DES TORTURES	DATE OU ANNIVERSAIRE	TEXTES JUSTIFICATIFS
Laurentius		10 août	*Kal. Carth.*, IV id. aug.
Leontia		en 484	Victor de Vita, III, 1, 24.
Leontius episcopus (évêque d'Hippone)	Hippo Regius?	sous Dioclétien?	Augustin, *Epist.* 29; *Serm.* 262, 2.
Leucius (de Thamugadi?)	Boseth Amphoraria?	10 juin 259?	*Acta Mammarii*, 3; 11.
Leucius episcopus (évêque de Theveste)	Carthage « in Fausti positus »	vers 259.	*Sententiae episcoporum* ann. 256, n° 31 (*Cod. Veron.*).
Liberatus abbas (de Capsa).	Carthage	2 juillet 484	*Passio VII martyrum*, 3; Victor de Vita, III, 10, 41.
Liberatus medicus		sous Huuéric	Victor de Vita, III, 14, 50-51.
Libosus episcopus (évêque de Vaga).	Carthage « in novis arcis positus »	vers 259.	*Sententiae episcoporum* ann. 256, n° 30 (*Cod. Veron.*).
Libosus (de Lambèse)	Boseth Amphoraria?	10 juin 259?	*Acta Mammarii*, 2; 11.
Litteus episcopus (évêque de Gemellae?)	Sigus ou Siguese	en 257	Cyprien, *Epist.* 76.
Longiuus episcopus (évêque de Pomaria)		13 juillet, vers 498.	Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, II, 3, 8.
Lucanus	Numidie	28 avril	*Martyr. Hieronym.*, IV K. mai.
Lucas evangelista		13 octobre	*Kal. Carth.*, III id. oct.
Lucernaria	Thuburbo.	30 juillet	*Martyr. Hieronym.*, III K. aug.
Lucianus	Carthage	en 250	Cyprien, *Epist.* 21, 1; 22, 2; 23; 27, 1.
Lucianus	Lambèse	23 février	*Martyr. Hieronym.*, VII K. mart.
Lucianus	Numidie	28 avril	*ibid.*, IV K. mai.
Lucianus		1er février	*Kal. Carth.*, K. febr.
Lucilla		16 février	*ibid.*, XIV K. mart.
Lucita	Madaura	5 décembre 180?	Augustin, *Epist.* 16, 2; 17, 2.
Lucius	Carthage?	en 250	Cyprien, *Epist.* 24.
Lucius episcopus (évêque numide)	Sigus ou Siguese	en 257	*ibid.*, 76; 78.
Lucius	Carthage	23 mai 259.	*Passio Montani*, 12-15; *Kal. Carth.*, X K. iun.
Lucius	Maurétanie	17 octobre	*Martyr. Hieronym.*, XVI K. nov.
Lucius		18 octobre	*Kal. Carth.*, [XV] K. nov.
Macchabaei		1er août	*ibid.*, K. aug.
Macrobius		16 février	*ibid.*, XIV K. mart.
Magnilius	Thuburbo	30 juillet.	*Martyr. Hieronym.*, III K. aug.
Major (d'Abitina)	Carthage	12 février 304.	*Acta Saturnini*, 2.
Majoricus		en 484	Victor de Vita, III, 1, 24.
Majulus ou Mavilus	Hadrumète	11 mai 212.	*Kal. Carth.*, V id. mai.
Mammaria	Maurétanie	2 décembre.	*Martyr. Hieronym.*, IV non. dec.
Mammarius presbyter (de Lambèse)	Boseth Amphoraria?	10 juin 259?	*Acta Mammarii*, 1; 11.
Manilius	Numidie	28 avril.	*Martyr. Hieronym.*, IV K. mai.
Mansuetus episcopus (évêque d'Uruci)		sous Genséric, vers 431	Victor de Vita, I, 3, 10.
Mansuetus episcopus.		en 483	Victor de Vita, II, 16, 45
Mappalicus	Carthage	19 avril 250	Cyprien, *Epist.* 10, 4; 22, 2; 27, 1; *Kal. Carth.*, XIII K. mai.
Marcellinus?	*ibid.*	6 avril	*Martyr. Roman.*, VIII id. april; *Acta Sanctorum*, april., I, 539.
Marcellus centurio	Tingi	30 octobre 298?	*Acta Marcelli*, 3.
Marciana virgo (de Rusucurru)	Caesarea	9 janvier 304 ou 305?	*Acta Marcianae*, 1 et suiv.

NOM DU MARTYR OU CONFESSEUR	LIEU DU MARTYRE OU DES TORTURES	DATE OU ANNIVERSAIRE	TEXTES JUSTIFICATIFS
Marcianus	Caesarea . .	11 juillet. . . .	*Martyr. Hieronym.*, V id. iul.
Marculus episcopus (donatiste)	Nova Petra .	24 novembre 347 .	*Passio Marculi*; Optat, III, 6.
Marcus		1er septembre, sous les Vandales. .	*Acta Sanctorum*, septembr., I, 209.
Margarita (d'Abitina). . .	Carthage . .	12 février 304 . .	*Acta Saturnini*, 2.
Maria sanctimonialis (d'Abitina)	*ibid.* . .	id.	*ibid.*, 2.
Maria.		sous Genséric, vers 442. . . .	Théodoret, *Epist.* 70.
Marianus lector	Lambèse . .	6 mai 259 . . .	*Passio Jacobi*, 11-13; *Kal. Carth.*, II non. mai.
Marianus	Maurétanie .	17 octobre . . .	*Martyr. Hieronym.*, XVI K. nov.
Marinus		12 août	*Kal. Carth.*, II id. aug.
Martialis.	Carthage . .	en 250	Cyprien, *Epist.* 22, 2.
Martinianus.	Caprapicta .	sous Genséric, vers 459.	Victor de Vita, I, 10-11, 30-38.
Martinus (d'Abitina) . . .	Carthage . .	12 février 304. .	*Acta Saturnini*, 2.
Masculas archimimus . .		sous Genséric, vers 460	Victor de Vita, I, 15, 47.
Massa Candida.	Utique. . .	18 ou 24 août 258.	*Kal. Carth.*, ... K. sept.; Augustin, *Serm.* 306; 311, 10; etc.
Massaria.		17 décembre . .	*Kal. Carth.*, XVI K. ian.
Maternus	Carthage . .	1er septembre . .	*Martyr. Hieronym.*, K. sept.
Matrona (2 homonymes; d'Abitina)	*ibid.* . . .	12 février 304. .	*Acta Saturnini*, 2.
Maurolus	Numidie . .	28 avril	*Martyr. Hieronym.*, IV K. mai.
Maurus	Rome . . .	22 novembre . .	Usuard, *Martyr.*, X K. dec.; *Martyr. Roman.*, X K. dec.
Mavilus	Hadrumète .	11 mai 212. . .	*Kal. Carth.*, V id. mai.; Tertullien, *Ad Scapul.*, 3.
Maxima	Thuburbo . .	30 juillet 304 . .	*Passio Maximae*, 2-6; *Martyr. Hieronym.*, III K. aug.
Maxima (2 homonymes) . .	*ibid.* . . .	30 juillet . . .	*Martyr. Hieronym.*, III K. aug.
Maxima	Maurétanie. .	2 décembre . .	*ibid.*, IV non. dec.
Maxima		sous Genséric, vers 459	Victor de Vita, I, 10-11, 30-35.
Maximianus (d'Abitina) . .	Carthage . .	12 février 304. .	*Acta Saturnini*, 2; 13.
Maximianus (donatiste) . .	*ibid.* . .	26 août 347 . .	*Passio Maximiani et Isaac.*
Maximilianus	Theveste . .	12 mars 295. . .	*Acta Maximiliani*, 1-3.
Maximus	Maurétanie .	11 avril	*Martyr. Hieronym.*, III id. april.
Maximus Monachus (de Capsa).	Carthage . .	2 juillet 484 .	*Passio VII martyrum*, 3; Victor de Vita, III, 10, 41.
Maxulitani sancti	Maxula. . .	22 juillet . . .	*Kal. Carth.*, XI K. aug.; Augustin, *Serm.* 283.
Megginus	Maurétanie .	2 décembre. . .	*Martyr. Hieronym.*, IV non. dec.
Memma	*ibid.* . . .	17 octobre . . .	*ibid.*, XVI K. nov.
Miggin	Madaura . .	5 décembre 180 ?.	Augustin, *Epist.* 16, 2; 17, 2.
Modestus	Carthage . .	12 février . . .	*Martyr. Hieronym.*, II id febr.
Montanus	*ibid.* . . .	23 mai 259. . .	*Passio Montani*, 12-15; *Kal. Carth.*, XII K. iun.
Murilla diaconus	*ibid.* . . .	en 484	Victor de Vita, III, 9, 34-37; *Passio VII martyrum*, 6.
Mustulus.	Maurétanie .	17 octobre . . .	*Martyr. Hieronym.*, XVI K. nov.
Nabor diaconus	Numidie . .	temps d'Augustin.	de Rossi, *Inscr. christ.*, II, p. 461.
Nabor (soldat maure) . .	Italie ou Afrique . . .	14 mai ou 12 juillet, sous Dioclétien	*Martyr. Hieronym.*, II id. mai; IV-VI id. iul.; *Acta Sanctorum*, iul., III, 290.

NOM DU MARTYR OU CONFESSEUR	LIEU DU MARTYRE OU DES TORTURES	DATE OU ANNIVERSAIRE	TEXTES JUSTIFICATIFS
Namphamo	Madaura . .	5 décembre 180 ? .	Augustin, *Epist.* 16, 2 ; 17, 2.
Nartzalus (de Scillium) . .	Carthage . .	17 juillet 180 . .	*Passio Scillitan.*, p. 116 Robinson.
Neabdis	Thuburbo . .	30 juillet . . .	*Martyr. Hieronym.*, III K. aug.
Nemesianus puer			Augustin, *Serm.* 286, 2.
Nemesianus episcopus (évêque de Thubunae) . .	Sigus ou Siguese . .	en 257	Cyprien, *Epist.* 76-77.
Nemessanus	Thubunae . .	en 258	*Liber genealogus*, p. 196 Mommsen.
Nemessianus		fin décembre . .	*Kal. Carth.*, X... K. ian.
Nicaea virgo	Numidie . .	28 avril	*Martyr. Hieronym.*, IV K. mai.
Ninus.	Maurétanie .	17 octobre . . .	*ibid.*, XVI K. nov.
Nobilitanus	*ibid.* . . .	id.	*ibid.*, XVI K. nov.
Novatus episcopus . . .		en 437	Prosper, *Chron. ad ann.* 437.
Numidicus	Carthage . .	en 250	Cyprien, *Epist.* 40.
Nundinarius		16 février . . .	*Kal. Carth.*, XIV K. mart.
Octavianus (archidiacre de Carthage)	Carthage . .	22 mars, vers 498.	Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, II, 3, 8 ; *Acta Sanctorum*, mart., III, 384.
Octavianus.		1er septembre, sous les Vandales.	*Acta Sanctorum*, septembr., I, 223 et 389.
Octavius.		1er novembre . .	*Kal. Carth.*, K. nov.
Octo martyres.	Hippo Regius.		Augustin, *Serm.* 356, 10.
Optatus	Carthage . .	en 250	Cyprien, *Epist.* 29.
Optatus episcopus (évêque de Milev).	*depositio* à Milev ? . .	4 juin, vers 385 .	*Acta Sanctorum*, iun., I, 396.
Optio.	Thuburbo .	30 juillet . . .	*Martyr. Hieronym.*, III K. aug.
Pampinianus episcopus (évêque de Vita).		sous Genséric, vers 431	Victor de Vita, I, 3, 10.
Papia.	Carthage . .	25 janvier . . .	*Martyr. Hieronym.*, VIII K. febr.
Parens	Hippo Regius.	15 novembre . .	*ibid.*, XVII K. dec.
Parthinus ou Partinus . .	Gétulie. . .	19 mai	*ibid.*, XIV K. iun.
Paschasius	Numidie . .	en 437	Prosper, *Chron. ad ann.* 437.
Pateruica	Thuburbo . .	30 juillet . . .	*Martyr. Hieronym.*, III K. aug.
Paulla ?.	Carthage . .	10 août	*Martyr. Roman.*, IV id. aug. ; *Acta Sanctorum*, aug., II, 533.
Paullillus		en 437	Prosper, *Chron. ad ann.* 437.
Paullinus junior (évêque de Nole)	en Afrique .	vers 455. . . .	Grégoire le Grand, *Dialog.*, III, 1.
Paulus apostolus . . .		29 juin	*Kal. Carth.*, III K. iul.
Paulus	Carthage . .	en 250	Cyprien, *Epist.* 22, 2 ; 27, 1.
Paulus episcopus (évêque d'Obba ?)		en 259	*Passio Montani*, 21.
Paulus	Carthage . .	15 mars. . . .	*Martyr. Hieronym.*, id. mart.
Pelusius (d'Abitina) . . .	*ibid.* . . .	12 février 304. .	*Acta Saturnini*, 2.
Perpetua (de Thuburbo minus)	*ibid.* . . .	7 mars 203. . .	*Passio Perpetuae*, 2 sqq. ; 18-21 ; *Martyr. Hieronym.*, non. mart.
Perseverantius.		3 juin	*Kal. Carth.*, III non. iun.
Petrenses martyres . . .		16 février . . .	*ibid.*, XIV K. mart.
Petrus apostolus. . . .		29 juin	*ibid.*, III K. iul.
Pia	Carthage . .	19 janvier . . .	*Martyr. Hieronym.*, XIV K. febr.
Picaria	*ibid.* . . .	id	*ibid.*, XIV K. febr.
Poemus ou Poenus . . .	Membressa .	9 février. . . .	*ibid.*, V id. febr.
Polianus episcopus (évêque de Milev ?)	Sigus ou Siguese . .	en 257	Cyprien, *Epist.* 76 ; 79.
Polius	Maurétanie .	21 mai	*Martyr. Hieronym.*, XII K. iun.

NOM DU MARTYR OU CONFESSEUR	LIEU DU MARTYRE OU DES TORTURES	DATE OU ANNIVERSAIRE	TEXTES JUSTIFICATIFS
Pollutana	Carthage	15 juillet	*Martyr. Hieronym.*, id. iul.
Pomponia (d'Abitina)	*ibid.*	12 février 304.	*Acta Saturnini*, 2.
Pontianus	Maurétanie	2 décembre	*Martyr. Hieronym.*, IV non. dec.
Pontius diaconus (diacre de Carthage)	Carthage	8 mars, en 257-258.	Pontius, *Vita Cypriani*, 12; Jérome, *De vir. ill.*, 68; *Martyr. Roman.*, VIII id. mart.; *Acta Sanctorum*, mart., I, 750.
Posinnus	Carthage	12 février	*Martyr. Hieronym.*, II id. febr.
Possidius episcopus (évêque de Calama)	Calama	17 mai, après 430.	*Acta Sanctorum*, mai., IV, 799.
Possidius episcopus		en 437	Prosper, *Chron. ad ann.* 437.
Potamia	Thagora	5 décembre	*Kal. Carth.*, non. dec.; *Martyr. Hieronym.*, non. dec.
Potamia	Thuburbo	30 juillet	*Martyr. Hieronym.*, III K. aug.
Praesidius episcopus (évêque de Sufetula)		6 septembre 483	Victor de Vita, II, 16, 45.
Praetextata	Gétulie	19 mai	*Martyr. Hieronym.*, XIV K. iun.
Prima (d'Abitina)	Carthage	12 février 304.	*Acta Saturnini*, 2.
Prima?	*ibid.*	9 février	*Acta Sanctorum*, febr., II, 295.
Prima	Maurétanie	17 octobre	*Martyr. Hieronym.*, XVI K. nov.
Prima	*ibid.*	2 décembre	*ibid.*, IV non. dec.
Primolus	Carthage	en 259	*Passio Montani*, 2.
Primus	*ibid.*	1er septembre	*Martyr. Hieronym.*, K. sept.
Primus	Hippo Regius.	15 novembre	*ibid.*, XVII K. dec.
Primus diaconus (diacre de Castellum Lemellefense)	Castellum Lemellefense	9 février 362	Optat, II, 18; *Martyr. Roman.*, V id. febr.; *Acta Sanctorum*, febr., II, 294.
Priscus	Thuburbo	30 juillet	*Martyr. Hieronym.*, III K. aug.
Priscus		1er septembre, sous les Vandales	*ibid.*, K. sept.; *Acta Sanctorum*, septembr., I, 209.
Probus	Numidie	en 437	Prosper, *Chron. ad ann.* 437.
Protasius		19 juin	*Kal. Carth.*, XIII K. iul.
Pudens		29 avril	*ibid.*, III K. mai.
Quadratus episcopus		20 août	*ibid.*, XIII K. sept.; Possidius, *Indic.*, 9.
Quartillosa	Carthage	en 259	*Passio Montani*, 8.
Quietus episcopus (évêque de Buruc)		vers 259.	*Sententiae episcoporum* ann. 256, n. 27 (*Cod. Veron.*).
Quintasius		10 octobre	*Kal. Carth.*, VI id. oct.
Quintasius	Maurétanie	17 octobre	*Martyr. Hieronym.*, XVI K. nov.
Quintianus episcopus (évêque d'Uruci)		en 486	Victor de Vita, I, 9, 29.
Quintus	Carthage	en 203	*Passio Perpetuae*, 11.
Quintus (d'Abitina)	*ibid.*	12 février 304.	*Acta Saturnini*, 2; 13.
Quodvultdeus episcopus (évêque de Carthage)		en 439	Victor de Vita, I, 5, 15.
Id.	*depositio* en Italie	8 janvier, après 439	*Kal. Carth.*, VI id. ian.
Regienses martyres	Regia	sous Genséric, vers 461	Victor de Vita, I, 13, 41-42.
Regiola (d'Abitina)	Carthage	12 février 304	*Acta Saturnini*, 2.
Regiola		30 août	*Kal. Carth.*, III K. sept.
Regulus		1er septembre, sous les Vandales.	*Martyr. Hieronym.*, K. sept.; *Acta Sanctorum*, septembr., I, 223.
Renus	Carthage	en 259	*Passio Montani*, 2; 5.
Reparatus subdiaconus	Tipasa	en 484	Victor de Vita, III, 6, 30.

NOM DU MARTYR OU CONFESSEUR	LIEU DU MARTYRE OU DES TORTURES	DATE OU ANNIVERSAIRE	TEXTES JUSTIFICATIFS
Repositus (d'Hadrumète) .	Carthage . .	1er septembre, sous Maximien. . .	*Martyr. Hieronym.*, K. sept. : *Acta Sanctorum*, septembr., I, 129.
Repostus.	*ibid.* . . .	en 250	Cyprien, *Epist.* 42.
Restituta (de Carthage ou d'Abitina).	*ibid.* . . .	12 février 304. .	*Acta Saturnini*, 2.
Restituta (d'Hippo Diarrhytus?)	Carthage?. .	17 mai, sous Dioclétien. . . .	*Acta Restitutae*, 1-2; *Acta Sanctorum*, mai., IV, p. 20.
Restitutus	Carthage . .	4 octobre . . .	*Martyr. Hieronym.*, IV non. oct.
Restitutus episcopus (évêque de Carthage)	*ibid.* . . .	9 décembre. . .	*Martyr. Roman.*, V id. dec.
Id.	*depositio* à Carthage .	29 août, après 359.	*Kal. Carth.*, IV K. sept.; Possidius, *Indic.*, 8.
Revocatus (de Thuburbo minus)	Carthage . .	7 mars 203 . . .	*Passio Perpetuae*, 2; 18-21.
Rogatianus presbyter . .	*ibid.* . . .	en 250	Cyprien, *Epist.* 6, 4.
Rogatianus (3 homonymes; d'Abitina)	*ibid.* . . .	12 février 304. .	*Acta Saturnini*, 2; 13.
Rogatus (2 homonymes; d'Abitina)	*ibid.* . . .	id.	*ibid.*, 2.
Rogatus		24 juin	*Kal. Carth.*, VIII K. iul.
Rogatus monachus (de Capsa).	Carthage . .	2 juillet 484 . .	*Passio VII martyrum*, 3; Victor de Vita, III, 10, 41.
Rosius		1er septembre, sous les Vandales	*Acta Sanctorum*, septembr., I, 209.
Rubrenses sancti		17 janvier . . .	*Kal. Carth.*, XVI K. febr.
Rufinianus	Maurétanie .	17 octobre . . .	*Martyr. Hieronym.*, XVI K. nov.
Rufus	Thuburbo . .	30 juillet . . .	*ibid.*, III K. aug.
Rusticus subdiaconus (de Capsa)	Carthage . .	2 juillet 484 . .	*Passio VII martyrum*, 3; Victor de Vita, III, 10, 41.
Rustitianus	Maurétanie .	17 octobre. . .	*Martyr. Hieronym.*, XVI K. nov.
Rutilius		2 août 212 . . .	Tertullien, *De fug. in persec.*, 5; *Acta Sanctorum*, aug., I, 146.
Salda.	Maurétanie .	18 mars. . . .	*Martyr. Hieronym.*, XV K. april.
Salon.	*ibid.* . . .	11 avril	*ibid.*, III id. april.
Salsa.	Tipasa . . .	2 mai, sous Constantin? . . .	*Passio Salsae*, 2 et suiv.; *Martyr. Hieronym.*, XIII K. iun. : VI id. oct.
Salutaris diaconus . . .	Carthage . .	en 484	Victor de Vita, III, 9, 35; *Passio VII martyrum*, 6.
Salvius		11 janvier . . .	*Kal. Carth.*, III id. ian.; Possidius, *Indic.*, 10.
Sanaé	Madaura . .	5 décembre 180?	Augustin, *Epist.* 16, 2; 17, 2.
Sator (d'Hadrumète). . .	Carthage . .	1er septembre, sous Maximien .	*Martyr. Hieronym.*, K. sept.; *Acta Sanctorum*, septembr., I, 129.
Sator.	Hippo Regius.	15 novembre . .	*Martyr. Hieronym.*, XVII K. dec.
Saturianus	Caprapicta .	sous Genséric, vers 459	Victor de Vita, I, 10-11, 30-38.
Saturnina (d'Abitina). . .	Carthage . .	12 février 304. .	*Acta Saturnini*, 2.
Saturnina	Maurétanie .	2 décembre. . .	*Martyr. Hieronym.*, IV non. dec.
Saturninus (de Thuburbo minus)	Carthage . .	7 mars 203. . .	*Passio Perpetuae*, 2; 18-21.
Saturninus	*ibid.* . . .	en 203	*ibid.*, 11.

NOM DU MARTYR OU CONFESSEUR	LIEU DU MARTYRE OU DES TORTURES	DATE OU ANNIVERSAIRE	TEXTES JUSTIFICATIFS
Saturninus presbyter (d'Abitina)	Carthage . .	12 février 304 . .	*Acta Saturnini*, 2; 6; 9-10.
Saturninus lector (d'Abitina)	*ibid.* . . .	id.	*ibid.*, 2; 14.
Saturninus	Hadrumète .	21 février . . .	*Martyr. Hieronym.*, IX K. mart.
Saturninus	Maurétanie .	24 mars. . . .	*ibid.*, IX K. april.
Saturninus	Hippo Regius	15 novembre . .	*ibid.*, XVII K. dec.
Saturninus	Carthage . .	31 décembre . .	*ibid.*, II K. ian.
Saturus (de Thuburbo minus)	*ibid.* . . .	7 mars 203. . .	*Passio Perpetuae*, 4; 18-21.
Saturus		sous Genséric, vers 462	Victor de Vita, I, 16, 48-50.
Savinianus (d'Hadrumète) .	Carthage . .	1er septembre, sous Maximien.	*Martyr. Hieronym.*, K. sept.; *Acta Sanctorum*, septembr., I, 129.
Scillitani martyres . . .	*ibid.* . . .	17 juillet 180 . .	*Passio Scillitan.*, p. 116 Robinson; *Kal. Carth.*, XV[I] K. aug.
Sebastianus comes . . .		sous Genséric, vers 449.	Victor de Vita, I, 6, 19-21.
Secunda (de Scillium) . .	Carthage . .	17 juillet 180 . .	*Passio Scillitan.*, p. 116 Robinson.
Secunda (de Carthage ou d'Abitina)	*ibid.* . . .	12 février 304. .	*Acta Saturnini*, 2.
Secunda (d'Abitina) . . .	*ibid.* . . .	id.	*ibid.*, 2.
Secunda (de Thuburbo) .	Thuburbo. .	30 juillet 304 . .	*Passio Maximae*, 4; 6; *Martyr. Hieronym.*, III K. aug.
Secunda.	Maurétanie .	2 décembre. . .	*Martyr. Hieronym.*, IV non. dec.
Secundianus		13 mai	*Kal. Carth.*, III id. mai.
Secundinus episcopus (évêque numide).	Cirta ou Lambèse. . .	29 ou 30 avril 259.	*Passio Jacobi*, 3.
Secundinus	Hadrumète .	21 février . . .	*Martyr. Hieronym.*, IX K mart.
Secundinus		1er septembre, sous les Vandales. .	*Acta Sanctorum*, septembr., I, 209.
Secundulus (de Thuburbo minus)	Carthage . .	en 203	*Passio Perpetuae*, 2; 14.
Secundulus.	Maurétanie .	24 mars. . . .	*Martyr. Hieronym.*, IX K. april.
Secundus	Carthage . .	25 janvier . . .	*ibid.*, VIII K. febr.
Secundus	Hippo Regius.	15 novembre . .	*ibid.*, XVII K. dec.
Securus	Maurétanie .	2 décembre. . .	*ibid.*, IV non. dec.
Septima	*ibid.* . . .	id.	*ibid.*, IV non. dec.
Septimia.	Thuburbo . .	30 juillet . . .	*Kal. Carth.*, III K. aug; *Martyr. Hieronym.*, III K. aug.
Septimia.		25 mai	*Kal. Carth.*, VIII K. iun.
Septiminus lector. . . .	Thibiuca . .	5 juin 303 . . .	*Passio Felicis*, 1.
Septiminus (d'Hadrumète) .	Carthage . .	1er septembre, sous Maximien. . .	*Martyr. Hieronym.*, K. sept.; *Acta Sanctorum*, septembr., I, 129.
Septimus monachus (de Capsa)	*ibid.* . . .	2 juillet 484 . .	*Passio VII martyrum*, 3; Victor de Vita, III, 10, 41.
Sergius	*ibid.* . . .	en 250	Cyprien, *Epist.* 6.
Servilianus	Maurétanie .	17 octobre . . .	*Martyr. Hieronym.*. XVI K. nov.
Servulus.	Hadrumète .	21 février . . .	*ibid.*, IX K. mart.
Servus	Hippo Regius.	15 novembre . .	*ibid.*, XVII K. dec.
Servus	Thuburbo Majus . . .	en 484	Victor de Vita, III, 2, 25.
Servus subdiaconus (de Capsa).	Carthage . .	2 juillet 484 . .	*Passio VII martyrum*, 3; Victor de Vita, III, 10, 41.

NOM DU MARTYR OU CONFESSEUR	LIEU DU MARTYRE OU DES TORTURES	DATE OU ANNIVERSAIRE	TEXTES JUSTIFICATIFS
Severa	Maurétanie .	17 octobre . . .	*Martyr. Hieronym.*, XVI K. nov.
Severianus	Carthage et Rome . .	en 250	Cyprien, *Epist.* 21, 4.
Severianus	Caesarea . .	23 janvier, sous Dioclétien . .	*Martyr. Hieronym.*, X K. febr.; *Acta Sanctorum*, ianuar., II, 455.
Severianus episcopus . .		en 437	Prosper, *Chron. ad ann.* 437.
Sicilibensis episcopus (évêque donatiste de Siciliba).	Carthage . .	12 mars, vers 317.	*Passio Donati*, 17.
Siddinus.	Hippo Regius	15 novembre . .	*Martyr. Hieronym.*, XVII K. dec.
Silvanus.	Thuburbo . .	30 juillet . . .	*ibid.*, III K. aug.
Siricus	Hadrumète .	21 février . . .	*ibid.*, IX K. mart.
Sivastianus		20 janvier . . .	*Kal. Carth.*, XIII K. febr.
Socrates.	Maurétanie .	17 octobre . . .	*Martyr. Hieronym.*, XVI K. nov.
Solutor	Carthage . .	15 mars. . . .	*ibid.*, id. mart.
Sophronius	*ibid.* . . .	en 250	Cyprien, *Epist.* 42.
Sorex	Maurétanie .	24 mars. . . .	*Martyr. Hieronym.*, IX K. april.
Sossus		23 septembre . .	*Kal. Carth.*, [IX] K. oct
Speratus (de Scillium) . .	Carthage . .	17 juillet 180 . .	*Passio Scillitan.*, p. 116 Robinson.
Statius	Carthage et Rome . .	en 250	Cyprien, *Epist.* 21, 4.
Stephanus primus martyr		26 décembre . .	*Kal. Carth.*, VII K. ian.
Successus episcopus (évêque d'Abbir Germaniciana?)		en 259	*Passio Montani*, 21.
Sufetani martyres. . . .	Sufes . . .	30 août 399 . .	Augustin, *Epist.* 50; *Acta Sanctorum*, aug., VI, 553.
Suffronius	Carthage . .	28 octobre . . .	*Martyr. Hieronym.*, V K. nov.
Systus		5 juin	*Kal. Carth.*, non. iun.
Systus episcopus (évêque de Rome)	Rome . . .	6 août	*ibid.*, VIII id. aug.
Tambaienses martyres . .	Tambae . .	en 484	Victor de Vita, III, 5, 28.
Tammarus		1er septembre, sous les Vandales.	*Acta Sanctorum*, septembr., I, 209.
Tascia	Tuniza . . .	1er septembre . .	*Martyr. Hieronym.*, K. sept.
Tertius		en 484	Victor de Vita, III, 1, 24.
Tertulla	Cirta . . .	en 259	*Passio Jacobi*, 11.
Tertullenses sancti . . .		19 janvier . . .	*Kal. Carth.*, XIV K. febr.
Thecla?	Hadrumète .	30 août, sous Maximien. . . .	*Acta Sanctorum*, aug., VI, 551.
Thelica (d'Abitina) . . .	Carthage . .	12 février 304 . .	*Acta Saturnini*, 2; 5-6.
Theodota.	Caesarea . .	2 août, sous Dioclétien? . . .	*Martyr. Hieronym.*, IV non. aug.; *Acta Sanctorum*, aug., I, 147.
Theodotus	Hippo Regius.	15 novembre . .	*Martyr. Hieronym.*, XVII K. dec.
Theogenes episcopus (évêque d'Hippone) . . .	*ibid.* . . .	26 janvier 259 .	Augustin, *Serm.* 273, 7.
Thoma episcopus		sous Genséric, vers 458.	Victor de Vita, I, 9, 28.
Thuburbitanae sanctae . .		30 juillet . . .	*Kal. Carth.*, III K. aug.
Timidenses sancti. . . .		31 mai	*ibid.*, II K. iun.
Timotheus	Maurétanie .	18 mars. . . .	*Martyr. Hieronym.*, XV K. april.
Timotheus	*ibid.* . . .	21 mai	*ibid.*, XII K. iun.
Timotheus		22 août	*Kal. Carth.*, [XI] K. sept.
Tipasenses confessores . .	Tipasa . . .	en 484	Victor de Vita, III, 6, 29-30.

NOM DU MARTYR OU CONFESSEUR	LIEU DU MARTYRE OU DES TORTURES	DATE OU ANNIVERSAIRE	TEXTES JUSTIFICATIFS
Tipasius veteranus . . .	Tigava . . .	11 janvier 298? .	*Passio Tipasii*, 8.
Tuscius	Carthage . .	2 septembre . .	*Martyr. Hieronym.*, IV non. sept.
Tuscius	*ibid.* . . .	17 novembre . .	*ibid.*, XV K. dec.
Urbanus episcopus (évêque de Girba).		sous Genséric, vers 453.	Victor de Vita, I, 7, 23.
Vagenses sancti		29 octobre . . .	*Kal. Carth.*, IV K. nov.
Valentinus	Carthage . .	2 septembre . .	*Martyr. Hieronym.*, IV non. sept.
Valentinus	*ibid.* . . .	17 novembre . .	*ibid.*, XV K. dec.
Valentinus		13 novembre . .	*Kal. Carth.*, id. nov.
Valentius	Carthage . .	2 septembre . .	*Martyr. Hieronym.*, IV non. sept.
Valentius	Tuniza . . .	1er septembre . .	*ibid.*, K. sept.
Valeriana	Hippo Regius.	sous Dioclétien? .	Augustin, *Serm.* 325, 1
Valerianus episcopus (évêque d'Abenza)		sous Genséric, vers 460	Victor de Vita, I, 12, 40.
Venerius (de Scillium) . .	Carthage . .	17 juillet 180 . .	*Passio Scillitan.*, p. 39 Aubé.
Venerius	Maurétanie .	17 octobre . . .	*Martyr. Hieronym.*, XVI K. nov.
Venustus	Carthage . .	en 250	Cyprien, *Epist.* 22, 2.
Verulus ou Virulus . . .	Hadrumète .	21 février . . .	*Martyr. Hieronym.*, IX K. mart.
Verulus	Maurétanie .	24 mars. . . .	*ibid.*, IX K. april.
Verus	*ibid.* . . .	2 décembre. . .	*ibid.*, IV non. dec.
Vestia (de Scillium) . . .	Carthage . .	17 juillet 180 . .	*Passio Scillitan* ,p. 116 Robinson.
Vestigia (de Scillium) . .	*ibid.* . . .	id.	*ibid.*, p. 39 Aubé.
Veturius (de Scillium) .	*ibid.* . . .	id.	*ibid.*, p. 116 Robinson.
Vicis episcopus (évêque de Sabrata)		sous Genséric. vers 453	Victor de Vita, I, 7, 23.
Victor episcopus (évêque de Rome)	Rome . . .	28 juillet 198? .	*Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, t. I, p. 137.
Victor	Carthage . .	en 250	Cyprien, *Epist.* 22, 2.
Victor episcopus (évêque numide)	Sigus ou Siguese . .	en 257	*ibid.*, 76-77.
Victor presbyter	Carthage . .	en 259	*Passio Montani*, 7.
Victor lector	Thibiuca . .	5 juin 303 . . .	*Passio Felicis*, 1.
Victor Maurus	Milan . . .	14 mai, sous Dioclétien . . .	*Martyr. Hieronym.*, II id. mai; *Acta Sanctorum*, mai., II, 288.
Victor	Maurétanie .	17 octobre . . .	*Martyr. Hieronym.*, XVI K. nov.
Victor		9 février . . .	*Kal. Carth.*, V id. febr.
Victor episcopus (évêque de Vita)		23 août 484. . .	*Acta Sanctorum*, aug., IV, 628.
Victor episcopus (primat de Byzacène)	Carthage . .	vers 507. . . .	*Vita Fulgentii*, 16, 34.
Victoria	Carthage ?. .	en 250	Cyprien, *Epist.* 24.
Victoria (de Carthage ou d'Abitina)	Carthage . .	12 février 304. .	*Acta Saturnini*, 2; 7; 16.
Victoria	Hippo Regius.	sous Dioclétien? .	Augustin, *Serm.* 325, 1.
Victoria	Maurétanie .	17 octobre . . .	*Martyr. Hieronym.*, XVI K. nov.
Victoria	*ibid.* . . .	2 décembre. . .	*ibid.*, IV non. dec.
Victoria		24 octobre . . .	*Kal. Carth.*, [IX] K. nov.
Victoria	Culusita . .	en 484	Victor de Vita, III, 3, 26.
Victorianus diaconus (de Lambèse)	Boseth Amphoraria? .	10 juin 259? . .	*Acta Mammarii*, 2; 11.
Victorianus (d'Abitina) . .	Carthage . .	12 février 304. .	*Acta Saturnini*, 2.
Victorianus (d'Hadrumète) .	*ibid.* . . .	23 mars 484 . .	Victor de Vita, III, 4, 27; *Acta Sanctorum*, mart., III, 460.
Victoricus	*ibid.* . . .	23 mai 259. . .	*Passio Montani*, 12-15.

NOM DU MARTYR OU CONFESSEUR	LIEU DU MARTYRE OU DES TORTURES	DATE OU ANNIVERSAIRE	TEXTES JUSTIFICATIFS
Victoricus		18 octobre . . .	*Kal. Carth.*, [XV] K. nov.
Victorinus	Carthage . .	en 250	Cyprien, *Epist.* 22, 2.
Victorinus (d'Abitina) . .	*ibid.* . . .	12 février 304 . .	*Acta Saturnini*, 2.
Victorinus	Numidie . .	28 avril	*Martyr. Hieronym.*, IV K. mai.
Victorinus (2 homonymes) .	Maurétanie .	2 décembre. . .	*ibid.*, IX non. dec.
Victorius.	*ibid.* . . .	17 octobre . . .	*ibid.*, XVI K. nov.
Viginti martyres	Hippo Regius.	sous Dioclétien ? .	Augustin, *Serm.* 325; *De civ. Dei*, XXII, 8, 9.
Vincentius (d'Abitina) . .	Carthage . .	12 février 304 . .	*Acta Saturnini*, 2.
Vincentius.		22 janvier . . .	*Kal. Carth.*, XI K. febr.
Vincentius		1er février . . .	*ibid.*, K. febr.
Vindemialis episcopus (évêque de Capsa)	Carthage . .	13 juillet, vers 498.	Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, II, 3, 8.
Vindonius		1er septembre, sous les Vandales. .	*Acta Sanctorum*, septembr., I, 209.
Vitalis lector	Thibiuca . .	5 juin 303 . . .	*Passio Felicis*, 1.
Vitalis (d'Hadrumète) . .	Carthage . .	1er septembre, sous Maximien. . .	*Martyr. Hieronym.*, K. sept.; *Acta Sanctorum*, septembr., I, 129.
Volatini sancti.		17 octobre . . .	*Kal. Carth.*, XVI K. nov.; Augustin, *Serm.* 156.
Ziddinus (de Thamugadi) .	Boseth Amphoraria? .	10 juin 259? . .	*Acta Mammarii*, 3; 11.
Zitianus	Maurétanie .	17 octobre . . .	*Martyr. Hieronym.*, XVI K. nov.
Zosimus	Carthage . .	11 mars. . . .	*ibid.*, V id. mart.

FIN DU TROISIÈME VOLUME

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE CINQUIÈME

L'ÉGLISE D'AFRIQUE AU IVe SIÈCLE. — DOCUMENTS HISTORIQUES ET MARTYROLOGIQUES

Chapitre Ier. — Les Églises Africaines au IVe siècle.

LIVRE SIXIÈME

APOLOGISTES ET POLÉMISTES

Chapitre Ier. — Arnobe.

Chapitre II. — Lactance.

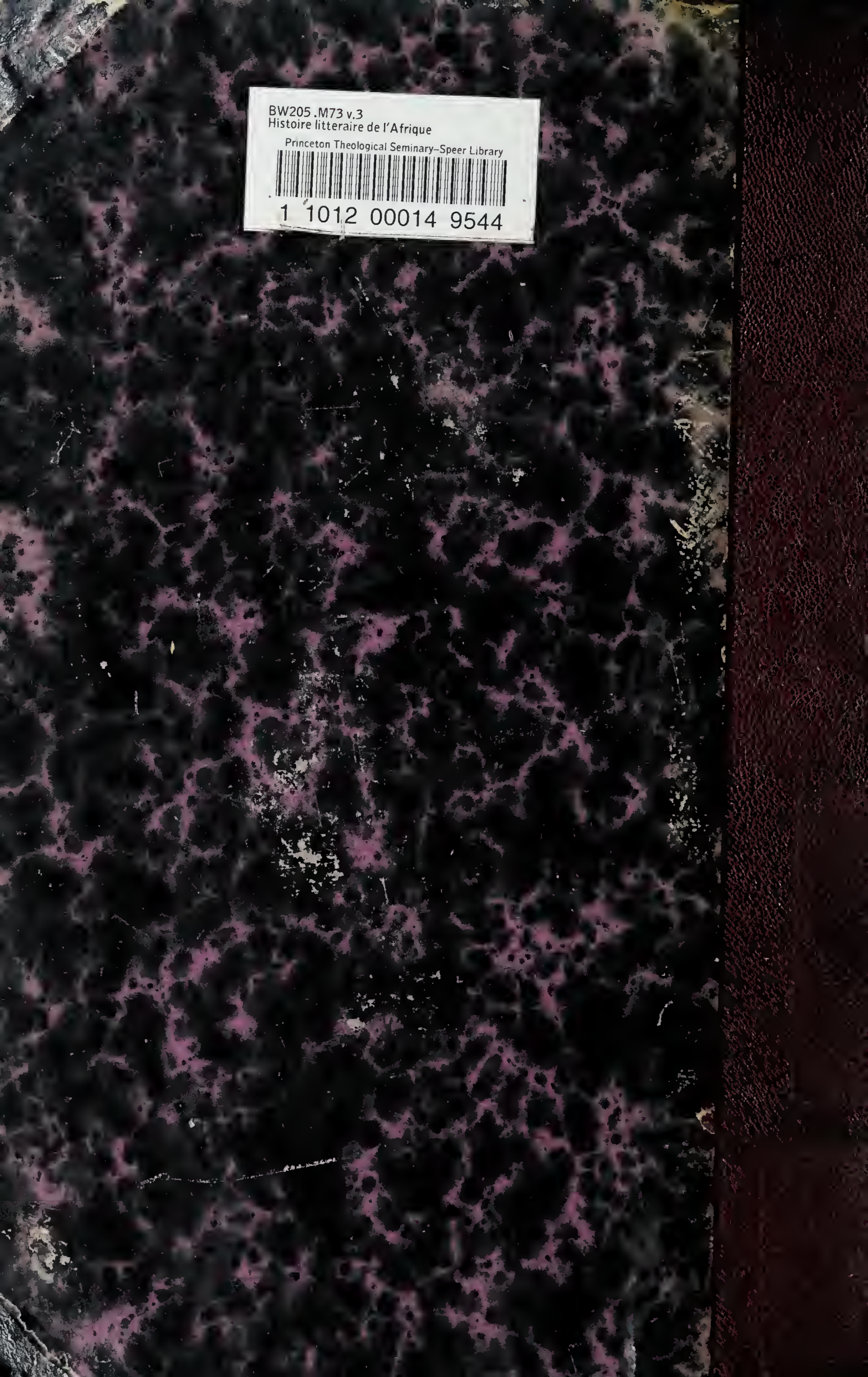
LIVRE SEPTIÈME

LES DÉBUTS DE LA POÉSIE CHRÉTIENNE EN AFRIQUE

ANGERS. — IMPRIMERIE ORIENTALE DE A. BURDIN ET Cie.

DATE DUE

[illegible]		


BW205 .M73 v.3
Histoire litteraire de l'Afrique
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00014 9544